

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Sistema e reflexão: estudo sobre a solidariedade teórica entre a primeira e a terceira
Críticas de Kant

André Gustavo Bieszczad Penteado

Curitiba
2011

André Gustavo Biesczad Penteado

Sistema e reflexão: estudo sobre a solidariedade teórica entre a primeira e a terceira
Críticas de Kant

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná como requisito para obtenção do grau de Mestre do curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes sob a orientação do Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

Curitiba
2011

Agradecimentos

Pelo apoio carinhoso, agradeço aos meus pais, Orlando e Rosane, e à minha Kaoana; aos meus amigos, aos meus irmãos, Fernanda e Augusto, e a meu meio irmão, Daniel. Dedico minha dissertação à memória de meu querido avô, Waldemar Biesczad.

Agradeço a todos os colegas do curso de Filosofia da UFPR que ajudaram direta ou indiretamente na feitura deste trabalho, seja pelas críticas, sugestões, grupos de estudo, conversas de pátio, cantina etc.

Aos professores do DEFIL, em especial ao Marco Antônio, ao Paulinho, ao Eduardo Barra e ao Pedro Rego, agora no Rio de Janeiro.

Ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFPR e a CAPES.

Agradeço principalmente ao Vinicius, pelo qual tenho grande satisfação em ser orientado, e que tanto tem me ensinado e ajudado, profissional e pessoalmente.

RESUMO

PENTEADO, G. B. André. Sistema e reflexão: estudo sobre a solidariedade teórica entre a primeira e a terceira *Críticas* de Kant. 2011. 107 páginas. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2011.

Palavras-Chave: Kant, razão, juízo, sistema, conhecimento empírico, Crítica da razão pura, Crítica do juízo.

Primeiramente, o objetivo de nosso trabalho é compreender a necessidade teórica da passagem entre a analítica transcendental e a dialética transcendental a partir da consideração dos diferentes tipos de ilusão que Kant descreve em sua *Crítica da razão pura* (edições de 1781 e 1787), a ilusão lógica e a ilusão transcendental. Segundo Kant, a razão tem o destino de se ver atormentada por questões metafísicas que não pode responder, nem tampouco deixar de formular, porque a razão tem interesse na sistematicidade do conhecimento humano. Sob o signo da sistematicidade do conhecimento, passamos então à compreensão da possível novidade operada na concepção de sistema entre a primeira *Crítica* e a Primeira Introdução à *Crítica do juízo* (escrita entre 1789 e 1790), sempre tendo como horizonte a articulação entre a faculdade da razão e a distinção, até certo ponto inédita, entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Nosso estudo deságua na relação entre a teoria do juízo kantiana e a teoria da objetividade, apontando para uma atividade reflexionante já na primeira *Crítica*.

ABSTRACT

PENTEADO, G. B. André. System and reflection: study on theoretical solidarity between the first and third Kant's Critiques. 2011. 107 pages. Thesis (Master Degree) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2011.

Key Words: Kant, reason, judgment, system, empirical knowledge, Critique of Pure Reason, Critique of Judgment.

First, the goal of our work is to understand in a theoretical point of view the necessity of the passage from the transcendental analytic to transcendental dialectic of Kant's *Critique of pure reason* (1781/1787 editions). Considering the two kinds of illusion described by Kant, the logic illusion and the transcendental illusion, we will see that such passage is required by the faculty of reason because of its own systematic demands. We then investigate the alleged novelty in the conception of systematicity brought by the First Introduction to the *Critique of Judgment* (1790). In doing so, we want to understand the relationship of the supposedly unprecedented distinction between determinant and reflective judgments with the faculty of reason. Our study points out to a reflective activity which could be found since the Critique of Pure Reason.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	<u>10</u>
<u>Capítulo 1 – Da analítica à dialética transcendentais da primeira Crítica, ou: da</u> <u>necessidade da sistematização de nossos conhecimentos</u>	<u>18</u>
<u>1:1: A remediável ilusão da reflexão meramente lógica – o parecer da analítica</u> <u>transcendental à ontologia dogmática</u>	<u>18</u>
<u>1:2: O problema da coisa em si da Dissertação de 1770 até o “pensamento</u> <u>sensificado” do período crítico</u>	<u>31</u>
<u>1:3: A irremediável ilusão transcendental – a insuficiência da “reflexão</u> <u>transcendental” como antídoto à metafísica especial e a passagem à</u> <u>sistematicidade</u>	<u>40</u>
<u>1:4: Dois registros da sistematicidade (prático e teórico) na primeira Crítica: o Ideal</u> <u>transcendental como chave para a compreensão da solidariedade teórica entre a</u> <u>Analítica e a Dialética</u>	<u>49</u>
<u>Capítulo 2 – A sistematicidade do conhecimento na primeira e na terceira Críticas e a</u> <u>presumida dicotomia entre determinação e reflexão</u>	<u>63</u>
<u>2:1: As figuras da reflexão da Anfibologia justapostas à concepção de juízos</u> <u>reflexionantes</u>	<u>63</u>
<u>2:2: A solidariedade sistemática entre a Crítica da razão pura e as Introduções à</u> <u>Crítica do juízo à luz da teoria do juízo</u>	<u>77</u>
<u>2:3: A faculdade de julgar na primeira e na terceira Críticas</u>	<u>80</u>
<u>2:4: Unidade objetiva da apercepção, juízo e reflexão: a complementaridade entre</u> <u>reflexão e determinação</u>	<u>86</u>
<u>Conclusão</u>	<u>100</u>
<u>Referências bibliográficas</u>	<u>107</u>

Introdução

A *Aufklärung* kantiana tem na pergunta *o que podemos saber?* o mote para uma investigação dos poderes cognitivos da razão humana. Tal investigação tem como objetivo livrar esta faculdade do dogmatismo e do ceticismo que assolam a metafísica, esta “rainha de todas as ciências” cujo objetivo é o supra-sensível. A natureza deste objeto, por mais honorífico que ele seja, faz com que a razão humana caia em “obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir”¹. A investigação a que se propõe Kant em sua *Crítica da razão pura* tem como alvo justamente a *fonte oculta* destes erros que perduraram século após século na história da filosofia. Sua reconhecida originalidade metodológica está em fornecer elementos conceituais que permitam encontrar a causa *genética* dos erros e contradições em que se envolve a razão humana, e não mais trazer uma *nova verdade* acerca do supra-sensível². Ao novo método de abordagem da metafísica Kant dá o nome de *transcendental*, porque não se ocupa mais com o conhecimento dos objetos metafísicos do que do modo de os conhecer, “na medida em que este deve ser possível *a priori*”³. E quanto a esta possibilidade, a dramaturgia kantiana no Prefácio à primeira edição à *Crítica da razão pura* pinta um cenário um tanto sombrio para a metafísica. Se, por um lado, há um domínio de conhecimentos no qual questões atormentam naturalmente a razão, ao mesmo tempo a metafísica não pode a eles dar uma resposta definitiva, “por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”⁴. Uma *resposta* definitiva às questões perenes da razão é embaraçosamente necessária e impossível, eis a tragédia da metafísica encenada por Kant logo no início de sua obra crítica fundamental.

¹ *KrV*, A VIII.

² Seguimos neste ponto Gerárd Lebrun, segundo o qual a correta relação entre *crítica* e metafísica reside no exame, empreendido pela própria razão, dos direitos da metafísica chamar-se *ciência*. Mas, antes de uma teoria do conhecimento somente, que, baseada nas contradições entre os metafísicos negasse à metafísica qualquer tipo de conhecimento, a *Crítica* vê nas querelas entre as diversas “seitas” um sintoma de uma “doença congênita da razão” a ser investigada, e nisso reside a “alteração total do modo de pensar”. Cf. LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, 2002, pág. 25.

³ *KrV*, A 12, B 25.

⁴ *KrV*, A VII.

Este embaraço, sugerido no primeiro Prefácio, é fruto de “remanejamentos” conceituais – para ficarmos com a expressão de Gérard Lebrun – operados em investigações mais prolixas e exigidos justamente em nome do método adotado por Kant, ao longo de sua *Crítica da razão pura*, para o *esclarecimento* tanto dos limites quanto da extensão do saber racional legítimo. O método transcendental do qual o filósofo lança mão será justificado pela natureza bipartida de nosso conhecimento, que é, para a desilusão de qualquer cético ou dogmático, um “*composto* do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma”⁵. Entender a resposta de Kant ao problema teórico da constituição científica da metafísica implica que consigamos acompanhar os desdobramentos exigidos, subentendidos ou pressupostos na escolha conceitual do filósofo - tarefa que, nem é preciso dizer, se traduz num árduo esforço de contínua leitura e releitura de seus textos. Em linhas gerais, podemos definir a escolha conceitual do filósofo como a diferenciação entre *começo* (*Anfang*) e *origem* (*Ursprung*) de nosso conhecimento:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e que, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer produz (...) ⁶.

A distinção entre *começo* e *origem*, entre o que em nosso conhecimento é *a posteriori* ou empírico e daquilo que é *a priori* ou puro é uma importante ferramenta conceitual que terá um duplo alcance, na medida em que denuncia os abusos das filosofias pregressas: prescreve a elas o antídoto pelo qual não poderão mais cometer alguns de seus deslizes mais “inocentes”, mas ao mesmo tempo abrirá caminho para

⁵ *KrV*, B 1.

⁶ *KrV*, B 1.

uma “nova metafísica”, por assim dizer, baseada justamente na máxima de que certos *erros* daquelas têm um fundamento sólido incrustado na natureza mesma da razão teórica, não sendo, portanto, *meros* erros.

Kant afirma, ainda no primeiro Prefácio à primeira *Crítica*, que a razão humana se vê inelutavelmente atçada por questões irrespondíveis, já que ela parte de um uso legítimo de seus princípios, uso que se dá com a experiência, para, naturalmente, ir se elevando a partir destes mesmos princípios a condições cada vez mais remotas, até finalmente não mais encontrar na experiência sua “pedra de toque”. Esta vocação da razão em ir além dos limites da experiência é expressa pelas reiteradas apostas da filosofia dogmática em *conhecer* objetos tais como Deus, a imortalidade da alma e o mundo como totalidade absoluta. A “importância capital destes objetos” garantiu por muito tempo a hegemonia dos dogmáticos, partidários de uma maneira de se fazer filosofia cuja tendência aliciante influenciou o próprio Kant, pelo menos até ele ser acordado por Hume⁷. Mas com a ausência de critérios mais seguros, logo a filosofia se viu oscilando entre o despotismo dogmático e a anarquia cética, esta representada por uma espécie de “nômades, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra”, e que rompe a ordem de tempos em tempos⁸. No início da idade moderna, a fisiologia do entendimento humano, elaborada por Locke, prometeu pôr fim àquelas disputas, mas não logrou êxito, uma vez que a legitimidade das pretensões do conhecimento humano teve a sua genealogia “falsamente imaginada” (*fälschlich angedichtet*). Medir a legitimidade das pretensões de nosso conhecimento demanda, por conseguinte, uma genealogia verdadeiramente imaginada – e esta é a tarefa a que se propõe Kant, que aceita, assim, o convite que o “juízo amadurecido da época” faz à razão, convite que é o de empreender “a mais difícil de suas tarefas: a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas, em nome das suas leis eternas e imutáveis”⁹. Neste sentido, o voltar-se da razão para si mesma é já uma *reflexão*, uma vez que na *Crítica*, como diz Vinicius de Figueiredo, a razão humana “ocupa-se apenas de si mesma, toma distância de si para apreender-se na

⁷ Como nos informa o Prefácio aos *Prolegômenos*: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa”. Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. Pág. 17.

⁸ *KrV*, A IX.

⁹ *KrV*, A XI.

totalidade de suas funções”, e tal atitude “fenomenológica” fica ao alcance também do leitor da obra¹⁰.

A tão difícil tarefa de legitimação das pretensões de nosso conhecimento assumirá na obra de Kant um caráter *abstrativo*, partindo da suposição de que os *elementos* que compõem o conhecimento humano estão divididos em dois troncos "porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*"¹¹. É sabido que, antes mesmo da notável *Dissertação* de 1770, que distingue já os princípios que regem a sensibilidade humana daqueles que regem o entendimento puro, eram grandes as preocupações de Kant concernentes a um método apropriado ao tratamento das questões metafísicas. Em sua *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, por exemplo, encontramos um Kant que busca um método semelhante ao empregado nas ciências naturais por Newton. Este último, da aparente falta de nexos das hipóteses da Física, estabeleceu um procedimento seguro a partir da experiência e da geometria. Para a "filosofia primeira", ou metafísica adquirir uma "forma determinada", é preciso que em seu tratamento seja "estabelecido o método pelo qual se pode alcançar a máxima certeza possível, (...) então em vez da eterna inconstância das opiniões e de seitas escolásticas, uma prescrição imutável do modo de proceder deve unir as cabeças pensantes em esforços idênticos"¹². Mas é somente na *Crítica da razão pura* que o método encontrará sua pista, no esforço de responder à pergunta "como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?". Porque o *a priori* é uma marca perene das proposições metafísicas, que se pretendem portadoras de conhecimentos que vão para além da experiência possível, para além do que nos é dado sensivelmente. O método transcendental passa pela depuração do nosso conhecimento, para que se possa identificar aquilo que nele "não está misturado com qualquer coisa extrínseca"¹³.

¹⁰ Cf. FIGUEIREDO, 2005, p. 8.

¹¹ Cf. *KrV*, A 15, B 29. A falta de uma "fundação última" para esta divisão segue o espírito *crítico* de não comprometimento com algum princípio *absoluto*, contrastando por isso com Descartes e com o subsequente Idealismo Alemão. Tal originalidade terá a vantagem de driblar as aporias surgidas no seio do empirismo e do racionalismo. Cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. - São Paulo: Martins Fontes, 2005. pág. 67.

¹² KANT, I. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Tradução de Luciano Codato. In: *Escritos pré-críticos*. - São Paulo: Editora UNESP, 2005. Pág. 103.

¹³ *KrV*, A 11, B 24.

Assim, não é exagero dizer que o intento crítico se aproxima também da arte médica, purgativa, purificadora da razão¹⁴. Entendê-lo, contudo, significará compreender a distinção e a complementaridade entre *forma* e *matéria* do conhecimento, o que em Kant se traduzirá também na divisão da natureza em *natura formaliter spectata* e *natura materialiter spectata*, como atesta o §26 da Dedução transcendental da segunda edição de sua *Crítica da razão pura*¹⁵.

Em seus *Prolegômenos*, Kant afirma ser a pergunta "como é possível a própria natureza?" o ponto mais alto que sua filosofia transcendental pode chegar, e para o qual ela deve ser conduzida como seu limite e *perfeição*. Tal pergunta, ademais, pode ser subdividida em duas questões. A primeira delas está às voltas com a natureza tomada em sentido *material* e diz respeito à *intuição* enquanto "conjunto dos fenômenos". A segunda questão diz respeito à natureza tomada em seu sentido *formal*, como "conjunto das regras" que devem *ligar* todos os fenômenos para que estes sejam concebidos numa experiência¹⁶. A resposta à primeira pergunta, segundo o nosso filósofo, é encontrada tanto na parte dos *Prolegômenos* dedicada à "primeira questão transcendental capital", que versa sobre a possibilidade da matemática pura, como também na doutrina da sensibilidade contida na primeira *Crítica*, que leva a nome de Estética transcendental. Já a natureza tomada formalmente recebe nos *Prolegômenos* uma parte intitulada "como é possível a ciência pura da natureza", que perfaz a "segunda questão transcendental capital" e que encontraria seu equivalente na Lógica transcendental da primeira *Crítica*.

É verdade que estas duas acepções de natureza pautam muito do trajeto crítico de Kant, bem como a história interna da *Crítica da razão pura*, história esta que é engendrada a partir da *reflexão* da razão sobre si mesma. Mas, como expressei acima, cada uma destas acepções recebe seu tratamento separadamente tão somente para legitimar as pretensões racionais de conhecimento *a priori* e assim tentar salvaguardar a Metafísica tanto das guerras intestinas entre dogmáticos como dos ataques dos céticos, descrentes nos poderes racionais. É verdade também que a distinção metodológica entre *forma* e *matéria* contempla a própria resposta kantiana à inelutável ilusão da razão em conhecer o supra-sensível. A faculdade da razão está às voltas com os produtos do

¹⁴ Cf. SANTOS, Leonel. **Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano**. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, p. 146.

¹⁵ Textualmente, o uso destes dois termos para caracterizar acepções distintas da *natureza* se encontra, por exemplo, no §26 da Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento da segunda edição da *Crítica da razão pura* (B 163).

¹⁶ *Prolegômenos*, idem, pág. 96.

entendimento e, neste sentido, ela é responsável em dar a *forma* à *matéria* do entendimento, entendida esta última pelos conhecimentos do entendimento. Sem a razão o entendimento não nos dá mais do que um múltiplo rapsódico de conhecimentos. Fica para a razão o trabalho de constituição do que Kant chama de *ciência*, possível apenas pela ligação da multiplicidade dos conhecimentos, como reza a *Lógica de Jäsche*: “O conhecimento de ciência deve ser disposto segundo um *método*: a ciência é um todo do conhecimento como sistema e não meramente como agregado. Ela exige, por isso, um conhecimento sistemático, composto segundo regras refletidas”¹⁷. A forma de *sistema* requerida pela razão também aparecerá, sabemos, na Dialética transcendental, onde Kant deixa claro que a razão se reporta apenas mediatamente à sensibilidade, ou ao “conjunto de fenômenos”, para ficarmos com a definição de *matéria* acima dada e retirada dos *Prolegômenos*; a razão não toma imediatamente a sensibilidade como matéria de seus raciocínios, mas antes o produto da aplicação dos conceitos oriundos do entendimento sobre a sensibilidade:

A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objetos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível (...). A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva¹⁸.

Se podemos dizer que a matéria dos conceitos é dada pela sensibilidade (fenômenos, que, por sua vez, também apresentam sua matéria e sua forma; respectivamente sensação e formas da intuição – espaço e tempo), podemos dizer também, por outro lado, que os conceitos e sua ligação em juízos são a matéria da razão, que é responsável pela “unidade coletiva” dos atos do entendimento. Surge-nos a partir daqui o problema da relação entre a razão e os conhecimentos ou atos do entendimento em sua função “distributiva”, ou seja, da aplicação dos conceitos do entendimento à sensibilidade. O Apêndice à Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* traz a noção de uso “hipotético” ou heurístico da faculdade da razão, responsável pela unidade

¹⁷ Cf. KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de Lógica Geral**; tradução: Fausto Castilho. – 2ª edição. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003. Pág. 275.

¹⁸ *KrV*, A 644, B 672.

sistemática de todo nosso conhecimento. Defendemos que tal parte da *Crítica* deverá ser importante para a investigação teórico-transcendental empreendida por Kant, na medida em que, destinada também ao conhecimento empírico, pretende dar conta da relação entre os campos da *natura formaliter spectata* e da *natura materialiter spectata*; entre as legislações formal (categorias do entendimento aplicadas aos esquemas puros da sensibilidade) e material (leis particulares empiricamente determinadas) da natureza, delineadas ainda no §26 da Dedução dos conceitos puros do entendimento¹⁹. O entendimento sozinho, diz Kant, não é suficiente para encontrar unidade para uma multiplicidade dada empiricamente e fica, por isso, à mercê de idéias, pelas quais é dada a máxima extensão de seu uso²⁰. Curiosamente, na Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*, a mesma função de sistematicidade fica por conta da faculdade do juízo, mais propriamente de uma classe de juízos denominada “reflexionante”. Esta classe tem como principal característica a pressuposição subjetiva de “um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto *a priori*, conseqüentemente por um princípio transcendental”²¹.

Ainda que a incumbência da sistematicidade mude de uma faculdade para outra, em ambos os textos há momentos, veremos abaixo, em que tal pressuposição chega a ser sugerida por Kant como condição de possibilidade da própria legislação formal da natureza, entendida como aplicação de conceitos aos dados sensíveis, o que torna menos nítida as fronteiras que separam as duas legislações delineadas no §26 da Dedução. Kant sugere que qualquer uso do entendimento está vinculado com a pressuposição racional de sistema do conhecimento empírico:

Se houvesse tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou *qualquer conceito geral*; conseqüentemente, *nenhum entendimento*, pois que este só desses conceitos se ocupa²²

¹⁹ *KrV*, B 165.

²⁰ *KrV*, A 648, B 676.

²¹ KANT, 1974, pág. 177. Ak 211.

²² *KrV*, A 653, B 681.

Kant, assim, parece sugerir que o mesmo procedimento “reflexionante” (vão as aspas, já que o termo não aparece no Apêndice à Dialética) estaria também na base de nossa capacidade de conhecimento *a priori*. Contudo, esta capacidade, passo a passo explicitada por ele na Analítica transcendental da primeira *Crítica*, a princípio tem, como pressuposto fundamental, não uma faculdade “reflexionante”, mas a possibilidade de síntese do múltiplo fenomênico pelas categorias do entendimento (uso do entendimento que podemos chamar “determinante”). De qualquer modo, o vínculo entre a primeira e a terceira *Críticas* pode ser verificado a partir do modo como Kant argumenta na primeira Introdução à *Crítica do juízo*, quando do tratamento da maneira como o juízo reflexionante parte do particular e vai até o universal. O paralelo com a idéia reguladora segundo a qual a razão pressupõe a divisão da natureza em espécies e gêneros é inevitável:

O Juízo reflexionante procede (...) *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis²³.

Submeter *qualquer* uso da faculdade do entendimento a uma faculdade “reflexionante” ou ainda mesmo à unidade racional soa estranho à afirmação de que o entendimento é “uma unidade subsistente por si mesma suficiente, que nenhum acréscimo do exterior pode aumentar”²⁴, com a qual o filósofo começa sua Analítica transcendental. Assim, dado que Kant ora distancia ora aproxima “determinação” e “reflexão” ou “unidade coletiva” e “unidade distributiva”, parece-nos algo apropriado ao bom entendimento e à coerência de sua filosofia teórica o tornar mais clara a relação que têm uma com a outra. É precisamente com tal relação que esta dissertação estará às voltas.

²³ KANT, 1974, pág. 178. Ak. XX, 213-14.

²⁴ *KrV*, A 64, B 89.

Capítulo 1 – Da analítica à dialética transcendentais da primeira Crítica, ou: da necessidade da sistematização de nossos conhecimentos

1:1: A remediável ilusão da reflexão meramente lógica – o parecer da analítica transcendental à ontologia dogmática

A *quid juris* colocada à utilização de certos conceitos puros no conhecimento humano demanda uma dedução transcendental destes, sem a qual careceriam de validade objetiva. A faculdade em jogo aqui é o entendimento, que nos fornece um conhecimento por conceitos, discursivo e que, portanto pode nada receber da intuição. Sendo uma faculdade espontânea, nosso entendimento não está assim à mercê de afecções, mas diz respeito ao nosso puro pensamento. Por isso, antes de mostrar que certos conceitos puros são condições de possibilidade do conhecimento de experiência, que é no que consiste sua dedução transcendental, Kant percorre as funções ou formas inerentes ao nosso modo de julgar. Este fio condutor permite a “descoberta” das categorias em sua “significação metafísica”, ou indeterminada:

Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum [isto é, julgar]... [Podemos] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objecto *ainda* indeterminado [*noch unbestimmten Gegenstand*]... [Encontram-se] todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções da unidade nos juízos²⁵.

A tarefa da Analítica transcendental, que é decompor todo nosso conhecimento *a priori* em elementos puros do entendimento, não prescinde deste cálculo das funções dos juízos. Pois, isolado da sensibilidade, “o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas”²⁶, a despeito da indeterminação dos objetos (*Gegenstände*) dos juízos. Kant diz que tal

²⁵ *KrV*, A 68, B 93.

²⁶ *KrV*, A 79, B 105.

cálculo é “perfeitamente exeqüível”, ainda que possa nos parecer ininteligível. Esforçando-nos para entender a função da *relação*, por exemplo, verificamos que por ela o nosso pensamento une o diverso das representações em nossa consciência de três modos, de acordo como as representações²⁷, independentemente de suas fontes, estejam *subordinadas* umas às outras num juízo. Nos juízos categóricos o predicado é subordinado ao sujeito; nos juízos hipotéticos a consequência está subordinada ao princípio; nos juízos disjuntivos há a subordinação de todos os membros da divisão ao “conhecimento” dividido. Quaisquer que sejam as coisas sobre as quais julgamos, a relação entre as representações se dará por estes modos. Por exemplo, na proposição disjuntiva ‘O mundo existe *ou* por cego acaso, *ou* por necessidade interior *ou* por causa exterior’. Seja qual for a verdade de ‘mundo’, neste juízo há três predicados excludentes entre si e que constituem a possibilidade apenas lógica de um “conhecimento” de ‘mundo’. Isto é, esta disjunção possui significação problemática. Assim, quando se trata de reconhecer a essência das diversas funções lógicas, das quais aqui só demos o exemplo de três, faz-se “abstração de toda diferença real ou objetiva do conhecimento... [investiga-se] unicamente a diferença dos juízos no que concerne a sua mera forma [ihrer blossen Form]”²⁸.

Esta *análise* formal dos juízos é denominada por Kant de *dedução metafísica* das categorias. Ela reúne numa tábua lógica pelo menos doze leis essenciais de nosso pensamento. A esta dedução metafísica segue-se uma *dedução transcendental*, pela qual Kant nos instrui “como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos [*Gegenstände*]”²⁹. A dedução transcendental vem justamente mostrar que as tais 12 leis lógicas podem ser determinadas e esta possibilidade confere a elas agora o *status* de categorias do entendimento – desde que ocorra uma *síntese* entre elas e as formas puras de nossa *sensibilidade*:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo

²⁷ Sobre o que entende Kant por ‘representações’: “determinações internas de nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo” (B 242). Certamente esta definição de ‘representação’ da CRP é, como lembra Howard Caygill, “ostensivamente modesta” e não deixa entrever o sabidamente importante papel que a representação tem para a filosofia de Kant.

²⁸ *Lógica de Jäsche*, AK 101.

²⁹ B 122.

entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental [*transzendentalen Inhalt*] nas suas representações do diverso... conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos [*Objekte*], o que não é do alcance da lógica geral³⁰.

Vimos acima como uma proposição disjuntiva produziu a possibilidade lógica do conhecimento de ‘o mundo’. Isso porque o entendimento, ao pensar as partes da disjunção como contraditórias, isto é, excludentes entre si, pensa-as, de igual forma, como partes da esfera de um mesmo “conhecimento” possível. Quando suprimimos, por pensamento, qualquer uma das suas partes contraditórias, a proposição ‘existe por cego acaso’, por exemplo, o entendimento não deixa de pensá-la como redistribuída, por assim dizer, entre as duas outras proposições, e assim não perde de vista a totalidade da esfera a ser predicada ‘o mundo’³¹. As proposições contraditórias entre si estão uma para outra “como num corpo cujas partes se atraem e repelem reciprocamente”³². Mas julgamos mal se, guiados simplesmente pelas leis lógicas, não percebemos que o conhecimento total da esfera não é necessariamente objetivo. Sozinha, a categoria da *comunidade*, ou antes a forma disjuntiva do juízo, não é um conhecimento, ainda que o pareça. *Ainda que o pareça*, veremos que muitos foram os que caíram nesta armadilha, sem perceber que a verdade e a falsidade ainda nada importam aqui, como nos mostra um outro exemplo de Kant:

A proposição hipotética: Se houver justiça perfeita, o mau obstinado será castigado, contém, de fato, a relação de duas proposições: Há uma justiça perfeita, e O mau obstinado é castigado. Não se revela aqui se qualquer destas proposições é verdadeira em si. Neste juízo pensa-se apenas a consequência³³.

Esta consequência é uma “verdade” meramente lógica. Pois, ainda que não se determine o fundamento ‘Há uma justiça perfeita’, sua consequência está indissolivelmente ligada pelas leis do entendimento em nossa consciência³⁴, sendo uma necessidade do pensamento. Mas podemos justificar, contudo, um conhecimento

³⁰ *KrV*, A 79, B 105.

³¹ *KrV*, A 73, B 99.

³² *KrV*, A 83, B 112.

³³ *KrV*, A 74, B 99.

³⁴ *Lógica*, AK 105.

unicamente pela sua integridade formal? Não é necessário que haja objeto com que nosso conhecimento concorde, como reza a definição clássica de verdade (adequação de um conhecimento com seu objeto), modelo com o qual Kant assumidamente³⁵ (em registro crítico) está às voltas? De fato, se perguntamos por um critério universal da verdade, só o podemos fornecer formalmente, pois um critério universal material da verdade é, como nos instrui Kant, contraditório:

Um critério universal material da verdade não é possível e é em si mesmo contraditório, pois, como universal, válido para todos os objetos em geral [*Objekte überhaupt*], teria de fazer completa abstração de toda sua diferença; mas, como critério ao mesmo tempo material, teria de se reportar justamente a essa diferença, a fim de poder determinar se um conhecimento concorda precisamente com o objeto a que se reporta e não com um outro objeto qualquer em geral – caso em que não diria totalmente nada³⁶.

Mas da ausência de um critério universal material da verdade não se segue que possamos justificar um conhecimento somente por sua integridade formal. Kant esclarece que são dois os critérios formais da verdade: o “princípio de contradição” e o “princípio de razão suficiente”. Pelo primeiro é requerido que um conhecimento seja logicamente possível, ou seja, que não se contradiga; pelo segundo é requerido que o conhecimento seja logicamente possível e que não tenha conseqüentes falsos. Porém, “um conhecimento que se contradiz é certamente falso, mas não é porque não se contradiz que um conhecimento é sempre verdadeiro”³⁷. A lógica geral é, de fato, o fundamento de todas as ciências e uma *propedêutica* de todo uso do entendimento, mas não pode “penetrar nas ciências ou antecipar-lhes a matéria”³⁸, ela, em outras palavras, é um *cânon*, que dita leis em geral, mas não um *órganon* das ciências, que servisse de ampliação ao *campo* destas. Assim, voltando à categoria da causalidade, certamente ela é uma lei necessária de nosso entendimento, mas não em si algo que poderia servir como critério último de verdade, quando isolada das condições materiais desta, a saber,

³⁵ Cf. *KrV*, 236, B 296: “(...) [as regras do entendimento são] não somente verdadeiras *a priori*, mas mesmo fonte de toda a verdade, isto é, da concordância do nosso conhecimento com os objetos [*Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten*]”.

³⁶ *Lógica de Jäsche*, Ak. 50-51.

³⁷ *Lógica de Jäsche*, AK 51.

³⁸ *Lógica de Jäsche*, AK 13.

fenômenos condicionados pelas formas puras do espaço e do tempo³⁹. Isso vale para todas as categorias, quando por elas pretendemos conhecer:

Numa palavra, todos estes conceitos não se podem *justificar* e assim não se pode ser demonstrada a sua possibilidade *real*, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata [no tocante ao conhecimento], mas sim a de se o conceito se refere a um objeto [*Objekt*] e, portanto, a qualquer coisa [*und also irgend was bedeute*]⁴⁰.

Nisto se resume a diferença entre lógica geral e transcendental, diferença que já fizemos alusão mais acima. A lógica transcendental pode investigar a possibilidade da referência a objetos do entendimento e validar assim objetivamente as categorias, já que estas “condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* [*Gegenstände der Erfahrung*]”⁴¹. Se, para termos conhecimento de algum objeto [*Gegenstand*], é preciso que tenhamos seu conceito, não é menos verdade que tal objeto tem de ser nos dado de alguma maneira. Ora, a tese principal da Estética transcendental da *Crítica da razão pura* é a defesa de que há formas puras *a priori* de nossa sensibilidade que se encontram no nosso espírito e unicamente pelas quais o diverso do fenômeno pode ser intuído por nós, isto é, algo pode ser nos *dado*. Por fenômeno Kant entende o que nos é dado, sem a função espontânea do juízo, isto é, sem o pensamento, que é a atividade, como dito pouco acima, própria do entendimento: “O objeto indeterminado [*Der unbestimmte Gegenstand*] de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*”. Algo nos é dado passivamente para o qual *ainda não* estamos na posse de um conceito, afetando-nos, e seu efeito sobre nossa “capacidade representativa” é chamado *sensação*. Kant define “representações” como “determinações internas de nosso espírito nesta ou naquela relação de tempo”⁴², para depois, didaticamente, dividir⁴³ as representações conscientes

³⁹ É um problema suplementar e, em certa medida caro a esta dissertação o afirmar que a aplicação das categorias dependa também da determinação conceitual dos objetos empíricos, que podem ser chamados também *matéria* dos conceitos, embora talvez num sentido outro.

⁴⁰ *KrV*, A 244, B 303.

⁴¹ *KrV*, A, 158, B 197.

⁴² *KrV*, A 196, B 242.

⁴³ “Não nos faltam denominações convenientemente adequadas a toda a espécie de representações sem haver necessidade de recorrer ao que é propriedade alheia. Eis aqui uma escala das mesmas. O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou

naquilo que elas têm de meramente subjetivo (sensação) e no que elas têm de objetivo (conhecimento), indicando assim que nossa capacidade representativa tem seu lado passivo e seu lado espontâneo. Uma sensação, em contraposição àquilo que é puro, só pode ser empírica. A diferença entre o puro e o empírico reside em que o primeiro tipo não recebe nada da experiência, isto é, é *a priori*, enquanto o segundo tipo depende desta mesma experiência, é *a posteriori*⁴⁴. Como o fenômeno possui uma matéria, que corresponde a tudo o que é empírico, ou seja, à sensação, ele terá também uma forma espontânea, pela qual o diverso das sensações pode ser ordenado. A independência da forma do fenômeno em relação à sensação confere a ela *status* de uma representação transcendental, ou seja, uma representação que justamente é a condição de possibilidade às demais representações da sensação. Para entendermos melhor o que está em jogo, Kant nos convida a separarmos de uma representação tudo aquilo que é pensado pelo entendimento. Se, da representação de um corpo, por exemplo, excluirmos os conceitos de “substância”, “força”, “divisibilidade”, etc., bem como as representações que nos advêm de nossa sensação, tais como impenetrabilidade, a dureza, a cor, etc., restam-nos ainda daquela intuição empírica a “extensão” e a “figura”. Esta abstração que acabamos de fazer é o método utilizado sistematicamente por Kant na Estética transcendental, que resulta na clarificação das duas formas puras da intuição sensível, o *espaço* e o *tempo*:

(...) isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo (...) ⁴⁵.

A intuição dos objetos como exteriores a nós, a maneira como estão dispostos, as formas e figuras que assumem, seu aspecto, grandeza e relação uns com os outros, são determináveis por uma propriedade do espírito a qual Kant chama de *sentido externo*, que tem como sua forma pura o espaço. Em contrapartida, temos o *sentido*

conceito (intuitiva vel conceptus). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se *noção (notio)*” Cf. *KrV*, A 319, B 376.

⁴⁴ *KrV*, B 1 e ss.

⁴⁵ *KrV*, A 21, B 36.

interno, pelo qual intuímos a nós mesmos, ou seja, nossos estados internos que, como dados em contínua sucessão, são determináveis pelo tempo (*antes* eu sentia medo, *agora* não o sinto mais)⁴⁶.

Se o tempo não pode ser intuído por nós senão internamente, o espaço só o poderá exteriormente a nós. Mas o que é o tempo, pergunta-se Kant, e o que é o espaço? “Serão entes reais (...) ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva de nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma?”⁴⁷. Sabemos que a segunda parte desta disjunção é a que melhor exprime, para Kant, a natureza do tempo e do espaço. A ordenação de toda a diversidade de nossas sensações em relações constantes, longe de ser devida a entes realmente existentes, isto é, entes que existem em si mesmos e independentes de nós, é apenas possível devido aos princípios formais de nossa sensibilidade inerentes ao *nosso* modo de ser afetados, que terão de estar presentes, e este é o nosso ponto no presente momento de nossa exposição, na elaboração de todo nosso conhecimento possível:

Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto [*Gegenstand*] (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa (...). Ora, toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral [*Denken eines Gegenstandes überhaupt*] só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos [*Gegenstände der Sinne*]⁴⁸.

Com isso Kant quer dizer que a realidade objetiva dos conceitos puros do nosso entendimento depende de nossas intuições. Se recordarmos daquelas categorias da relação, que vimos pouco acima, entenderemos melhor o alcance desta afirmação. Nos juízos categóricos, dos quais se originam os conceitos de *substância* e *acidente*,

⁴⁶ Pode-se ler em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), no § 15: “Na faculdade de conhecer (faculdade das representações na intuição), a *sensibilidade* contém duas partes: o *sentido* e a *imaginação*. – O primeiro é a faculdade de intuição na *presença* do objeto; a segunda, também *sem* a presença deste. – Os sentidos, porém, são divididos por sua vez em sentido *externo* e *interno* (*sensus internus*); o primeiro é aquele em que o corpo humano é afetado pelas coisas corporais, o segundo, aquele em que é afetado pela mente”.

⁴⁷ *KrV*, A 22, B 37.

⁴⁸ *KrV*, B 146-147.

para que alguma coisa possa existir como sujeito e não como simples acidente de outras coisas, isto é, como substância, fazem-se necessárias a síntese *a priori* destes conceitos tanto com a forma pura de nosso sentido interno (o tempo) como com a forma pura de nosso sentido externo (o espaço). Pois, como seria possível compreendermos algo que permanece (substância) em detrimento de algo que não permanece (acidente), sem a intuição externa de uma matéria que se conserva, em contraste com a intuição de nossos estados internos, que fluem continuamente? Ou, como poderíamos distinguir a *causa* do *efeito*, se nos ativéssemos à simples forma lógica dos juízos hipotéticos, ou seja, à causalidade *em geral*, pela qual não reconhecemos o evento que vem *antes* e, portanto, que é causa do que se *segue*? Precisamos, para tanto, além da intuição formal do tempo, também a do espaço, pela qual, por analogia com o movimento dos corpos externos, determinamos a mudança de um estado de coisas a outro. Do mesmo modo, a categoria da *comunidade*, derivada dos juízos disjuntivos, não seria determinada sem a simultaneidade (tempo) de várias determinações excludentes num só saber, que as englobe, bem como sem a percepção que temos da coexistência de várias coisas independentes e agregadas em uma outra no espaço⁴⁹.

Ocorre, no entanto, que é possível que nos iludamos, atribuindo verdade absoluta para princípios tais como ‘todo contingente tem uma causa’, sem nos aperceber que, a despeito da gravidade e aparência de saber que aí se encontram, estamos diante de uma proposição vazia, se não estivermos de posse de sua referência à experiência possível. Pois não é possível determinar algo como contingente, isto é, algo que é possível que não exista, sem a representação temporal da sucessão, pela qual compreendemos a passagem da existência para a não-existência e vice-versa. Não nos contradizemos se afirmamos que algo não existe, mas esta condição lógica, mais uma vez, não é suficiente para determinar tal conhecimento. Mas para se dar conta disso, era preciso primeiro se dar conta do que era um saber *apenas* lógico, isto é, se dar conta da diferença crucial entre funções do juízo e uso legítimo das categorias (uso empírico, portanto). Tendo-se dominado esta diferença, começamos a entender como remediar a *ilusão lógica*.

Sabe-se que Kant teve contato com a tradição metafísica principalmente na *Metaphysica* (1739), de A. G. Baumgarten⁵⁰. Deste autor, de escola wolffiana, Kant herdara também a divisão daquela pretensa ciência em: “metafísica geral”, a ontologia,

⁴⁹ Cf. *KrV*, A 84, B 112; A 143, B 183; A 210, B 256-258; A 235, B 288-294.

⁵⁰ Cf. CAYGILL, 2000.

que se ocupava com “Os alicerces do nosso saber e das coisas em geral”, e “metafísica especial”, que se ocupava com a alma (psicologia), com o mundo (cosmologia) e com Deus (teologia). Esta divisão é contemplada na divisão interna da *Crítica da razão pura* em Analítica transcendental, que tende dar conta da ontologia, e Dialética transcendental, que tende dar conta dos temas da metafísica especial⁵¹. Ainda na Analítica transcendental, a bipartição da lógica em lógica geral/transcendental, bem como da dedução em metafísica/transcendental, vêm ao auxílio de Kant para dar cabo a uma ilusão entrevista por ele na história da metafísica, mais precisamente em sua primeira parte, a ontologia. Ilusão que é a de aceitar, podemos entender agora, a possibilidade lógica de um conceito pela possibilidade transcendental de uma *coisa*⁵². Encontramos, em seus *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, o que Kant entende sobre o extravio da cláusula sensível, a única que permite o *uso* das categorias. Extravio até então repetido, desde Aristóteles:

Nem ao primeiro autor das categorias, nem a ninguém depois dele ocorreu uma tal compreensão da natureza das categorias, que ao mesmo tempo as confinava ao uso da simples experiência; mas, sem esta concepção (que depende muito exatamente da sua derivação ou dedução), elas são inteiramente inúteis, uma miserável nomenclatura, sem explicação e sem regra de uso (...) ⁵³

Os antigos, segundo Kant, convertiam as exigências lógicas e os critérios do conhecimento das coisas em geral em propriedades das *coisas em si mesmas*⁵⁴. Como as categorias não se originam da sensibilidade, eles acreditavam estar autorizados a aplicá-las para além dos objetos sensíveis, o que caracteriza um uso não empírico delas e, portanto, deletério ao conhecimento. A sede desta ilusão, contudo, está no próprio entendimento considerado isoladamente da sensibilidade, e seria mesmo muito difícil que se atinassem nisso antes da *Crítica*, ainda que Kant diga que tal ilusão “só pode enganar e satisfazer os inexperientes”⁵⁵.

O próprio Kant ainda reserva uma (paradoxal, aparentemente contraditória) significação transcendental às categorias, ainda que separadas de seu uso empírico. Por estanho que pareça, sem a condição sensível, por um lado, não podemos dar uma definição real do que sejam os conceitos puros do entendimento, ou “tornar

⁵¹ Cf. CAYGILL, 2000, pág. 228.

⁵² *KrV*, A 244, B 302- 303.

⁵³ *Proleg.* A 121.

⁵⁴ *KrV* A 83, B 114.

⁵⁵ *KrV* A 244, B 302.

compreensível a possibilidade do seu objeto”⁵⁶, isto é, preenchê-los de significação. Por outro lado, estes conceitos “têm significado apenas transcendental”, embora não um “*uso* transcendental”, na medida em que pelo menos não nos contradizemos ao dizer que eles sejam objetos de uma intuição diferente da nossa (não sensível) – possibilidade meramente lógica⁵⁷. De qualquer forma, o que importa aqui é que “as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral [*Objekte überhaupt*]”, só que isso não poderá ser interpretado como se elas determinassem “uma maior esfera de objetos [*Sphäre von Gegenständen*], porque é inadmissível que estes possam ser dados, sem pressupor como possível outra intuição diferente da sensível”⁵⁸. Ocorre que, quando restringimos nosso conhecimento aos objetos dos fenômenos, tomados em relação com as nossas formas de intuição, nosso entendimento não deixa de produzir, ao mesmo tempo, a representação do que seriam estes objetos em si mesmos, isto é, fora daquela relação. Já que o entendimento é a faculdade que abriga todas as categorias, os objetos em si mesmos (ou chamados *noumena*, em oposição aos *phaenomena*) são pensados de acordo com as meras formas lógicas, pelas quais abriu-se a possibilidade de determinação dos fenômenos. Isto é, o entendimento nos sugere um conhecimento indeterminado com a aparência de ser já determinado⁵⁹. Ainda assim, não podemos conhecer tudo o que queremos, o que não quer dizer que não possamos *pensar* o que quisermos, desde que reconheçamos que se trata de “um mero jogo [*ein blosses Spiel*], quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações”⁶⁰. Nosso entendimento e nossa imaginação, portanto, devem ser mais amplos, ainda que negativamente e ainda que o primeiro imponha “a si próprio os limites”⁶¹.

A ontologia dos antigos não percebera que seus juízos sobre o ser último das coisas não passava deste jogo meramente negativo. Mas tal ilusão, contudo, por mais “difícil de evitar” que seja, não é irremediável. Para Kant, podemos saná-la na medida em que tenhamos consciência da faculdade que origina as diversas representações contidas em nossos juízos: se da faculdade da sensibilidade ou do entendimento⁶². Tal

⁵⁶ *KrV* A 240, B 300.

⁵⁷ cf. LOUZADO, G. “O paradoxo das coisas em si mesmas”. In: *o que nos faz pensar?* nº 19, dezembro de 2005, pp149-164.

⁵⁸ *KrV*, A 253, B 309.

⁵⁹ Cf. *KrV*, A 253, B 307.

⁶⁰ *KrV*, A 238, B 298-299.

⁶¹ *KrV*, A 256, B 312.

⁶² Cf também. BUENO, V. C. “Por que a reflexão transcendental é um dever?”, in: *Studia Kantiana*, volume 2, número 1, p.43, nota).

consciência advém de um estado de nosso espírito a que Kant denomina “reflexão transcendental”, que permite encontrarmos as “condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos”. Na Anfibologia, Kant dirige a “reflexão transcendental” principalmente aos juízos ontológicos de Leibniz e Locke, os quais confundiam as representações do entendimento com as da sensibilidade. Esta “reflexão”, diz Kant, é um imperativo a quem “pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas”, pois justamente se diferencia daquela “reflexão” meramente lógica que descrevemos acima:

Poder-se-ia dizer que a *reflexão lógica* é uma mera comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito; mas a *reflexão transcendental* (que se dirige aos próprios objetos) contém o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si, porque a faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma⁶³.

Na “reflexão transcendental” da Anfibologia não se trata, portanto, de se ater a mera forma de nossos juízos, mas sim detectar as faculdades que originam nossas representações. A “reflexão transcendental” é a verdadeira tarefa do filósofo crítico, mas por quê? Porque sem ela há sempre a incerteza quanto à correção de nossos juízos teóricos. Em linguagem metafórica, é o voltar-se ao mapa da “terra da verdade”, o que permite termos consciência de que, por pequeno que seja este país do entendimento puro (em verdade ele é uma ilha, diz Kant), nele podemos caminhar com segurança, tomado certo cuidado.

As relações possíveis pelas quais as representações podem ser ligadas em um estado de espírito, se mal determinadas, podem fazer sumir qualquer diferença entre conceito e intuição, justamente o que é deletério ao conhecimento e propiciou outrora a ilusão lógica dos antigos. As relações ou os “conceitos de reflexão” são, segundo Kant: *identidade e diversidade; concordância e oposição, interioridade e exterioridade; forma e matéria*⁶⁴. Todos estes conceitos expressam atividades da faculdade de julgar que são como bússolas subjetivas quando da comparação de nossas representações, sem as quais nossos juízos com pretensão objetiva permanecem sempre ambíguos. Por isso seu uso sadio não prescinde da pergunta “a que faculdade pertence cada representação por mim comparada, sensibilidade ou entendimento?”. Kant acusa a filosofia de Leibniz de ter feito uso deletérios destes “conceitos de reflexão”, e a partir de tal reprimenda

⁶³ *KrV*, A 262, B 319.

⁶⁴ *KrV*, A 261, B 317.

impugna o “princípio dos indiscerníveis” elaborado pelo filósofo de Hanover. Leibniz teria “intelectualizado os fenômenos”, quando, por exemplo, se utilizava dos conceitos de *identidade e diversidade* para comparar objetos dos sentidos com as coisas em geral. Se considerarmos, por exemplo, a representação de uma gota d’água como pertencente unicamente ao entendimento, não podemos de fato discernir duas gotas, já que as notas de seus conceitos são as mesmas e, portanto, têm a mesma determinação interna. Reconhecer diversidade entre elas é possível, por outro lado, quando consideramos o modo como as intuímos, pois os próprios lugares no espaço em que se encontram não são os mesmos e, portanto, elas se distinguem por suas determinações externas.

Da mesma maneira, não é possível determinar objetivamente a oposição real entre os conceitos como os de dor e prazer, por exemplo, caso os comparemos apenas logicamente, isto é, exclusivamente pelo princípio de não-contradição. Só a realidade no fenômeno permite este tipo de comparação. Se tivesse feito a “reflexão transcendental”, como Kant a entende na *Anfibia*, Leibniz não teria, por exemplo, estendido o seu “princípio dos indiscerníveis” para a investigação da natureza. Seu “princípio” nada podia determinar em relação à natureza e, portanto, não poderia ser considerado um conhecimento sintético, mas meramente analítico⁶⁵. A ilusão de um princípio destes, contudo, não resiste à “reflexão transcendental”, crítica por excelência. Voltando-nos, contudo, ao que Kant profere sobre a história da metafísica no restante daquele trecho já citado acima, de seus *Prolegômenos*, surge-nos uma inquietação. Leiamos, antes, o final do trecho:

Se alguma vez os antigos tivessem tido esta idéia [a de que as categorias só têm *uso* empírico], todo o estudo do conhecimento puro da razão, que, sob o nome de metafísica, arruinou durante tantos séculos muitos bons espíritos, teria sem dúvida a nós chegado sob uma forma inteiramente diferente, e teria esclarecido o entendimento dos homens, em vez de o esgotar, como realmente aconteceu, em sutilezas obscuras e vãs.⁶⁶

A história da metafísica, sugere aqui Kant, teria sido completamente outra se os bons espíritos tivessem tornado-se versados na “reflexão transcendental” e admitido a vacuidade de muitos pretensos saberes. Poderiam, debruçados sobre seu objeto de estudo, ter-se desviado da ilusão lógica e colocado o saber filosófico no caminho certo de uma ciência. No entanto, não é o que sugere a *Dialética transcendental*. Ainda que não nos iludamos mais sobre a vacuidade da lógica geral como *organon* para a ciência,

⁶⁵ Cf. *KrV*, A 270, B 326 e ss.

⁶⁶ *Proleg.* A 121.

nossa razão, como veremos, é sede de uma ilusão ainda mais forte, porque inscrita no seu destino; a razão cai em perplexidade renovada, porque sempre “parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta”⁶⁷. Para entender, contudo, com que tipo de ilusão inevitável Kant está às voltas em sua *Crítica da razão pura*, ilusão que persiste a despeito da localização das faculdades do espírito que unicamente permitem a relação de nossas representações com objetos, faz-se necessário entendermos a mudança operada por nosso filósofo em sua concepção do objeto de conhecimento. Veremos que o próprio Kant considerava o conhecimento por simples conceitos possível, uma vez que ele não se dera conta de que apenas o pensamento que se relacione devidamente com as cláusulas da sensibilidade humana, um pensamento que chamaremos de “sensificado”, poderia ser objetivo.

Faremos um retorno à *Dissertação de 1770* com a expectativa não só de compreendermos melhor o surgimento do aparato crítico de Kant, a separação entre sensibilidade e entendimento, mas também para fazermos brilhar o novo tipo de problema que se coloca mesmo para um pensamento já sensificado, como é o caso na *Crítica da razão pura*, a saber, o problema da ilusão transcendental, que permanece a despeito da crítica à ontologia dogmática. Nossa intenção é a de mostrar que, ainda que a *Crítica* tenha restringido o pensamento às condições de conhecimento àquilo que na *Dissertação* era chamado de *uso lógico* (reflexão a partir de fenômenos, segundo a *Dissertação*), em contraposição ao *uso real* (metafísico), ela não deixou de reintroduzir o problema da razão como sede de uma ilusão que não poderia ser resolvida com o apelo aos fenômenos. Curiosamente, Kant, apesar de não mais considerar a relação de nossas representações às coisas em si mesmas, que na *Dissertação* podiam ser conhecidas a partir de uma purgação do uso sensível (lógico) do entendimento, ainda assim recuperará na primeira *Crítica* o interesse na faculdade da razão justamente para o uso do entendimento nos fenômenos (uso distributivo, segundo a *Dialética transcendental*). Como apontamos em nossa introdução, Kant confere à razão a prerrogativa de assegurar *qualquer* uso do entendimento. cremos que a inevitabilidade da ilusão transcendental, contraposta à ilusão meramente lógica⁶⁸, passa pela correta

⁶⁷ KrV, A VII.

⁶⁸ Aqui se faz interessante um esclarecimento: veremos que o sentido de *uso lógico do entendimento*, na *Dissertação*, carrega como que em germe o que podemos chamar de *uso transcendental* na primeira *Crítica*, pois ambos se fazem também em relação à esfera sensível do conhecimento e não somente “intelectual”, ainda que na *Dissertação* possamos dizer que o uso lógico se faça sobre a afecção pelas coisas em si mesmas, o que na *Crítica* já seria mais

compreensão da necessidade do apelo à razão para o conhecimento dos próprios fenômenos, não mais só para o (suposto) conhecimento das coisas em si mesmas.

1:2: O problema da coisa em si da Dissertação de 1770 até o “pensamento sensificado” do período crítico

Na Introdução à segunda edição da *Crítica da razão pura* Kant nos convida a prestarmos atenção em nosso conhecimento, colocando-nos num "longo exercício" que nos dê as ferramentas para separar *matéria* e *forma* do conhecimento. Sem tal atenção, corremos o risco de não distinguirmos, no conhecimento, o que é advindo de nossa própria faculdade de conhecer e o que é a matéria-prima responsável por colocar em ação esta faculdade, ou seja, nossas impressões sensíveis⁶⁹. Pode-se observar este intento já na *Dissertação de 1770*, que estabeleceu, em certa medida, a subsequente separação crítica entre sensibilidade e entendimento, bem como o esboço de denúncia dos enunciados sub-reptícios dos dogmáticos⁷⁰.

Kant, nesta obra pré-crítica, chama de *propedêutica* a ciência que deve ensinar à Metafísica a diferença entre os conhecimentos sensitivo e intelectual. Uma vez que nesta ciência não se acham princípios empíricos, "os conceitos nela encontrados não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos de leis ínsitas à mente (ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência)" ⁷¹. Aquilo que diz respeito à parte sensitiva de um conhecimento é dependente da "natureza especial do sujeito", através da qual este pode ser modificado pela *presença* do objeto. Isso que é dado é então "pensado sensitivamente" e é representação das coisas "como *aparecem*". Já um conhecimento que é isento desta condição sensível se refere "somente ao objeto" e é uma representação intelectual das coisas tais "como *são*"⁷². Uma referência intelectual às *coisas tais como são* será considerada ulteriormente problemática por Kant, como podemos imaginar. Mas é importante notar que a *Dissertação* traz a noção propedêutica difícil de se dizer.

⁶⁹ *KrV*, B 1.

⁷⁰ Cf. CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. P. 118.

⁷¹ KANT, I. *Dissertação de 1770*. Tradução de Paulo Licht dos Santos. In: Escritos Pré-críticos. P. 242.

⁷² KANT, I. *Idem*, p. 237.

de instrução da Metafísica a respeito das faculdades do conhecimento, e isso através de um exame dos "conceitos metafísicos", tais como "possibilidade", "existência", "necessidade", "substância", "causa" etc. Este exame, contudo, não terá outro sentido a não ser o de desqualificar as fontes psicológicas do conhecimento e ressaltar o que seria o "verdadeiro" terreno de uma ciência metafísica, seu uso *real* (logo mostraremos o que isso significa). Veremos mais adiante que estes conceitos metafísicos, na *Dissertação*, devem ser cuidadosamente separados, por meio de uma "redução", de tudo que diz respeito às coisas tais *como aparecem*, porque neles residiria o único e verdadeiro objeto da Metafísica, pelo menos tal como pensada à época por Kant.

Certamente a *Crítica* dará um outro foco às investigações metafísicas. Por mais decisiva que seja para o desenvolvimento daquilo que viria a ser o método transcendental crítico, a *Dissertação* não atentara adequadamente ainda, segundo o próprio Kant, para o problema da relação entre as esferas sensível e intelectual, ou para o problema de saber como conceitos que têm sua origem em nosso entendimento podem concordar com objetos que são independentes dele, como é caso de nossas representações sensíveis.

Este "problema crítico" ou "problema da representação" é exposto em uma carta de Kant a Marcus Herz, um célebre aluno seu⁷³, datada de 21 de fevereiro de 1772: "Enquanto eu examinava ponto por ponto a parte teórica em toda a sua extensão [...] notei que ainda me faltava alguma coisa essencial, que tal como as outras, eu negligenciara em minhas longas pesquisas metafísicas e que de fato constitui a chave de todo o mistério da metafísica, até agora ainda oculta para ela mesma. Com efeito, perguntei-me: sobre qual fundamento repousa a relação do que chamamos *em nós* de representação com o objeto?"⁷⁴. Será apenas na Dedução transcendental das categorias, a partir de 1781, que Kant trará uma resposta mais acabada para este problema da representação. Certamente a solução deste problema, na primeira *Crítica*, não pode ser desvinculada do ininterrupto diálogo com a metafísica, e a Dedução transcendental contém ela mesma elementos importantes deste diálogo. Kant nos falará aqui da relação entre "representações sintéticas" e seus "objetos".

⁷³ Cf. KUEHN, Manfred. **Kant. A Biography**. Cambridge: Cambridge University, 2001, pág. 188.

⁷⁴ Esta parte é citada a partir de FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três "Críticas"**; tradução de Karina Jannini. - Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. pág. 40-41.

Desde o Prefácio Kant chama a atenção dos leitores à incontornável situação finita de nosso conhecimento, que está restrito aos *objetos da experiência*, ou seja, tais como eles são *para nós*, e por isso não poderíamos conhecê-los tais como são *em si mesmos*, fora desta relação conosco. Os objetos tais como são em si mesmos, Kant nos instrui, não podem ser *conhecidos*, mas ao mesmo tempo devem ser *pensados*. Porque, caso contrário, "seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse"⁷⁵. Estes são os *dois sentidos* de *objeto* que o Prefácio à segunda edição da *Crítica* nos apresenta, a saber, um que toma os objetos *como* fenômenos e o outro que os toma *como* em si mesmos.

Sabemos que tal distinção não passou sem dificuldades na história da recepção da *Crítica*, e até hoje seus comentadores se vêem dentro de charadas inspiradas por esta sutil diferenciação de sentidos do termo *objeto*. Comumente estas dificuldades vêm sob a rubrica de "a questão da coisa em si", e pautam as interpretações da obra kantiana, desde F. H. Jacobi até os dias de hoje⁷⁶.

Em termos gerais, a "questão da coisa em si" gira em torno de uma presumida contraditoriedade, dentro da primeira *Crítica*, entre o que é afirmado na Estética transcendental e o que é afirmado na Analítica transcendental. Enquanto a primeira afirma que só temos intuição "na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto *afetar o espírito* de certa maneira"⁷⁷, a segunda afirma que o objeto, tomado fora da intuição, é inacessível pelo nosso conhecimento: "para o conhecimento são necessários dois elementos: o primeiro é o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado"⁷⁸. Ou seja, a presumida contraditoriedade reside na pressuposição de que algo deve "afetar" nosso espírito, para que possamos ter intuições, mas que ao mesmo tempo este algo que nos afeta é incognoscível pelo entendimento, ou seja, indigno de ser considerado uma *causa* que explique o próprio conhecimento⁷⁹. A perplexidade de se tomar como *causa* do conhecimento algo que não pode ele mesmo ser conhecido pode, de fato, ser reforçada pela passagem supracitada do Prefácio à segunda edição, segundo a qual é absurdo haver fenômeno sem que *algo* apareça. Mas

⁷⁵ *KrV*, B XVII.

⁷⁶ FERRY, 2009, p. 171.

⁷⁷ *KrV*, A 20, B 32.

⁷⁸ *KrV*, B 146.

⁷⁹ Daí surge a célebre frase de Jacobi: "sem a coisa em si, não posso entrar no sistema kantiano; com ela, sou obrigado a sair dele". Cf. FERRY, Luc., *Idem*, p. 173.

uma nota de rodapé a esta mesma passagem aponta para uma solução, quando trata de distinguir o *conhecer* do *pensar*:

Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais⁸⁰.

Uma vez feita esta distinção, a perplexidade não estaria mais em haver fenômenos sem que uma coisa *tal como é* "afetasse" nosso espírito, mas sim em tomarmos este algo em si mesmo como *causa* objetiva de nossas representações, ou seja, tomá-lo como um *conhecimento* e não como um mero *pensamento*, nivelamento que é de fato muito caro ao pensamento kantiano, em sua tentativa de superação "por um só golpe" do dogmatismo e do ceticismo⁸¹. Desaparece a contradição do conceito de coisa em si se fizermos esta separação, já que ele só é contraditório se tomamo-lo como algo cognoscível (enquanto *causa* da sensibilidade), e não simplesmente *pensável*, como quer Kant. Em verdade, a *Crítica* não permitirá mais colocarmos o problema entre nossas representações e os objetos representados em termos de uma *causalidade* extrínseca à nossa própria representação, ou seja, em relação a coisas em si mesmas. Esta forma da colocação do problema pertence à fase pré-crítica e a supracitada carta a Marcus Herz ainda traz o resquício deste tipo de abordagem.

Será importante entendermos melhor esta mudança de perspectiva, porque disso depende a correta colocação do problema da relação entre nossas "representações sintéticas" e seus "objetos", tal como é tematizada no cerne da teoria kantiana do conhecimento, a Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento (responsável pela legitimação de um uso saudável das capacidades racionais de conhecimento - portanto ferramenta imprescindível para a purgação da razão dogmático-metafísica).

⁸⁰ *KrV*, B XXVI.

⁸¹ FIGUEIREDO, 2005, p. 27.

Como vimos acima, Kant se pergunta, em carta a Herz: "sobre qual fundamento repousa a relação do que chamamos *em nós* de representação com o objeto?". Segundo o próprio Kant, faltou-lhe completamente problematizar tal relação em sua *Dissertação*. Este texto de 1770 fica em falta, segundo a carta, com a tematização da relação entre os conceitos oriundos *unicamente* do intelecto e objetos que são completamente independentes deste, ou seja, dados sensitivamente:

(...) os conceitos puros do entendimento não devem ser abstraídos das percepções sensíveis, nem devem expressar a receptividade das representações através dos sentidos; mas ainda que eles devam ter sua origem na natureza da mente, eles não são nem causados pelo objeto e nem criam o objeto. Em minha *Dissertação* eu fiquei satisfeito em explicar a natureza das representações intelectuais num sentido meramente negativo, ao afirmar que elas não eram modificações na mente causadas pelo objeto. No entanto, eu silenciosamente passei por cima da questão adicional de como podem ser possíveis representações que se referem a um objeto sem ser de modo algum afetadas por ele⁸².

O que a *Dissertação* nos ensina é que há dois modos distintos de representar objetos, o *sensível*, que diz respeito à *receptividade* ou *afecção* de um sujeito, e o *inteligível*, que diz respeito às leis da *inteligência* ou da *racionalidade*. Ocorre que, para o Kant pré-crítico, destas duas maneiras de representar os objetos surgem dois tipos distintos de conhecimento, o *sensitivo* e o *intelectual*. O primeiro, conhecimento do *phaenomenon*, diz respeito às "coisas *como aparecem*", e o segundo, conhecimento do *noumenon*, diz respeito às "coisas *como são*"⁸³. Conhecer as coisas como aparecem é o mesmo que "pensá-las sensitivamente", diz Kant, através das leis "inerentes à mente", pelas quais é possível "coordenar entre si o que é sentido a partir da presença do objeto", ou seja, dar *forma* à *matéria* sentida, à *sensação*. Podemos entrever que conhecer as coisas *como aparecem* é possível através do efeito constante do objeto sobre a capacidade de representação sensível do sujeito:

(...) como tudo o que há de sensitivo em um conhecimento depende da natureza especial do sujeito, na medida em que pela presença de objetos ele é capaz desta ou daquela modificação, a

⁸² Carta a Herz, AK. X, 130; 72. Traduzimos a partir de LONGUENESSE, B. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason**. New Jersey: Princeton University Press, 2000. p. 20.

⁸³ KANT, I. *Escritos Pré-críticos*. *Idem*, p. 237.

qual, em face da variedade dos sujeitos, pode ser diversa em sujeitos diversos; e como todo conhecimento que está isento de tal condição subjetiva se refere somente ao objeto: é manifesto, então, que o que é pensado sensitivamente é representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual, porém, é representação das coisas *como são*. Na representação dos sentidos, porém, há em primeiro lugar algo que se pode denominar *forma*, a saber, a *configuração* [*species*] dos sensíveis, que surge na medida em que o múltiplo [*varia*] que afeta os sentidos é coordenado por certa lei natural do ânimo [*animi*]⁸⁴.

Temos então leis *internas* à mente, que organizam coordenam o múltiplo da sensação, e temos também representação do próprio múltiplo da sensação, que é dependente de objetos *externos* à mente, que estão em constante relação com as primeiras. Esta relação pode ser empírica, pela qual *configuramos*⁸⁵ em primeiro lugar as sensações através de formas inatas (faculdades inatas) e obtemos representações "sensitivamente pensadas", ou das *coisas como aparecem*. Mais adiante Kant nos revela o que ele entende, na *Dissertação*, por "pensar sensitivamente". Os fenômenos apreendidos não revelam a "qualidade interna e *absoluta* dos objetos" revelada pelas *idéias*, termo que designa o conhecimento intelectual das coisas *como são*, em oposição ao conhecimento sensível. Mas o conhecimento que se tem a partir dos fenômenos apreendidos é "muito verdadeiro", ainda que empíricos e sempre à espera de uma maior amplitude e organização⁸⁶, porque eles declaram a *presença* de um objeto, que é *causa* da sensação. Para chegar a este conhecimento basta "pensarmos sensitivamente" com base no princípio da não contradição, pelo qual deve haver concordância entre o sujeito e o predicado dos juízos que formamos a partir das coisas *como aparecem*:

Ainda que os fenômenos sejam propriamente aspectos das coisas [*rerum species*], não idéias delas, e não exprimam a qualidade interna e absoluta dos objetos, o conhecimento deles, no entanto, é muito verdadeiro, pois, em primeiro lugar, na medida em que são conceitos sensoriais ou apreensões [*sensuales conceptus s. apprehensiones*], como causados

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ Numa nota à passagem que citamos, o tradutor do texto de Kant faz um esclarecimento oportuno sobre a tradução de *species* por "configuração": "A *Crítica da razão pura* (B 151) empregará o termo *species* como o correspondente latino do alemão *figürlich* (*synthesis speciosa* e *figürliche synthesi*). Na *Dissertação*, dada a ausência da imaginação, a função da síntese especiosa recai inteiramente sobre a sensibilidade". *Idem*.

⁸⁶ KANT, I. *Escritos Pré-críticos*. *Idem*, p. 268.

testemunham a presença de um objeto, o que vai contra o idealismo; na medida, porém, em que consideramos os juízos acerca do que é sensitivamente conhecido, visto que a verdade no julgar consiste na concordância do predicado com o sujeito dado, mas o conceito do sujeito, na medida em que é fenômeno, não é dado senão por sua relação com a faculdade sensitiva de conhecer, e também os predicados sensitivamente observáveis são dados segundo essa mesma faculdade, então é manifesto que as representações do sujeito e do predicado se produzem segundo leis comuns⁸⁷.

Nesta passagem, é preciso lembrar, estamos diante da descrição de como funciona o conhecimento das coisas *como aparecem*. Fica claro que "pensar sensitivamente" é o mesmo que concordar um sujeito com um predicado *a partir* do que é dado na apreensão e organizado pelas leis inatas da sensibilidade (a partir do que é coordenado pelas leis da sensibilidade). Podemos dizer que, no âmbito dos fenômenos, nossos conhecimentos são de certa forma *condicionados, causados, dependentes* dessa apreensão. O acordo entre *conceitos sensoriais*, tanto entre sujeito quanto predicado com as *coisas como aparecem* pode ser dito um acordo *causal*, ainda que mediato, que ocorre entre as representações intuitivas (espaço-temporais) e os conceitos formados a partir delas⁸⁸. Kant dá o nome de *uso lógico* a este uso do entendimento que "pensa sensitivamente" por apreensão e subseqüentes coordenação e predicação. A "ciência natural" e a matemática são exemplos de ciências que se pautam por este uso do entendimento, tendo, por isso, seus princípios dados intuitivamente (cada uma com sua peculiaridade), onde o "uso dá o método". Tal uso lógico é diferente, afirma Kant na *Dissertação*, daquele que respeita ao "conhecimento" das coisas *como são* (os *noumena*). Ele chama de *real* este último uso, em contraposição àquele, que é *lógico* e diz respeito aos *phaenomena*:

O *uso do entendimento* em tais ciências [na Física e na Matemática], nas quais tanto os conceitos primitivos como os axiomas são dados por intuição sensitiva, não é senão *lógico*, ou

⁸⁷ KANT, I. *Escritos Pré-críticos*. *Idem*, p. 245.

⁸⁸ Segundo Béatrice Longuenesse, na *Dissertação* Kant resolveria desta maneira o problema dos conceitos empíricos: "tudo que é requerido deles é que sua formação não levasse a juízos contraditórios, devendo haver sempre concordância entre o predicado e o sujeito dos juízos empíricos. O acordo dos conceitos com *coisas* pode, por sua vez, ser apenas mediato: é mediato por um acordo (causal) com coisas das sensações e representações intuitivas (espaço-temporais) sensíveis das quais os conceitos são então formados". Cf. LONGUENESSE, B. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason**. New Jersey: Princeton University Press, 2000. p. 19.

seja, é um uso pelo qual apenas subordinamos os conhecimentos uns aos outros segundo à sua universalidade em conformidade com o princípio da não contradição, os fenômenos a fenômenos mais gerais e as conseqüências da intuição pura aos axiomas intuitivos. Entretanto, em filosofia pura, tal como é a metafísica, em que o *uso do entendimento* acerca dos princípios é *real*, isto é, em que os conceitos primitivos das coisas e das relações bem como os próprios axiomas são dados primitivamente pelo próprio entendimento puro e estão, não porque não são intuições, imunes a erros, o *método precede toda a ciência*, e tudo o que se tenta antes que os preceitos dele tenham sido muito bem examinados e firmemente estabelecidos se mostra concebido de maneira cega e tem de ser relegado às vãs imposturas da mente humana.⁸⁹

Este uso *real* do entendimento diz respeito somente às leis da razão pura. O "método" a que Kant se refere aqui é a *distinta* exposição destas leis. A Metafísica, na *Dissertação*, é a filosofia que "contém estes primeiros princípios" intelectuais, mas que, segundo o filósofo, está momentaneamente à mercê de um engano, ao trocar o uso real pelo lógico, não causando admiração que seus contemporâneos fiquem "rolando eternamente a sua pedra de Sísifo" sem ter feito progresso algum⁹⁰. O texto de 1770 passa então a analisar os axiomas sub-reptícios da metafísica. Estes erros consistem sempre em fazer ultrapassar os *limites sensitivos* e tomá-los como princípios *intelectuais*. Será por meio de uma "redução" dos axiomas sub-reptícios, diz Kant, que a objetividade intelectual poderia ser assegurada contra a miscigenação com o sensível, e esta "redução" tem o seguinte princípio negativo: "se se predica em geral algo que seja pertinente às relações de ESPAÇO E DE TEMPO de qualquer conceito do entendimento, então *não se deve enunciá-lo objetivamente*, e ele não denota senão a condição sem a qual o conceito dado não é cognoscível sensitivamente [nada informando sobre o uso real, portanto]"⁹¹.

O interessante é que Kant, na *Dissertação*, passando para a constatação e para o exame do contágio do conhecimento intelectual pelo conhecimento sensitivo, priva-se conscientemente de explorar a *fonte* deste contágio, aquilo mesmo que faz com que os incautos sejam continuamente enganados:

⁸⁹ KANT, I. *Escritos Pré-críticos*. *Idem*, p. 268.

⁹⁰ *Idem*, p. 269.

⁹¹ *Idem*, p. 271.

em nossos dias o método dessa ciência não é conhecido a não ser tal como o que a lógica prescreve [subordinação lógica do que *aparece*](...), não é de admirar que os que têm se dedicado a essa investigação pareçam, rolando eternamente a sua pedra de Sísifo, não ter feito até o momento quase nenhum progresso. Embora *eu não tenha aqui nem a intenção nem a oportunidade de dissertar mais minuciosamente* acerca de tema tão notável e de extensão vastíssima, esboçarei porém desde já, com concisão, o que constitui uma parte nada desprezível deste método, a saber, o *contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual* [grifo nosso]⁹².

Vimos mais acima Kant confessando, "eu silenciosamente passei por cima da questão adicional de como podem ser possíveis representações que se referem a um objeto sem serem de modo algum afetadas por ele". Oras, é justamente a resposta para tal questão adicional que, segundo sua carta a Herz, "de fato constitui a chave de todo o mistério da metafísica". A chamada "questão da coisa em si", advinda da perplexidade em relação ao fato de que devemos ser "afetados" pela coisa tal como é, ao mesmo tempo em que não podemos dizer ser esta coisa objetivamente *causa* do nosso conhecimento, não poderia obviamente ser respondida pela *Dissertação*. Isso porque o tipo de conhecimento para o qual Kant aponta uma *causa por afecção* é aqui somente o conhecimento das coisas *tais como aparecem*, portanto a "afecção" que se trata aqui é a afecção de nossas faculdades subjetivas pelas sensações, e as *coisas como são* estão aquém destas últimas (por isso o esforço em fazer brilhar o conhecimento intelectual frente ao contágio da sensibilidade).

Na seção 14 da Dedução transcendental há uma mudança importante na tematização da relação entre representação e objeto⁹³. Kant não fala mais do problema entre a relação entre representações e objetos fora da representação. Nos termos da Analítica transcendental, a problemática da *Crítica* se dá na "relação entre representação sintética" e seus objetos, em outras palavras entre juízos sintéticos e objetos que já "nos afetam nesta ou naquela relação de tempo"⁹⁴, entre juízos sintéticos e o "objeto indeterminado de uma intuição empírica"⁹⁵. Podemos dizer que a problemática crítica da relação entre discursividade e objetos se dá agora sob os auspícios de um "pensamento sensificado".

⁹² *Idem*, p. 269.

⁹³ Cf. LONGUENESSE, 2000, pp 20 -26.

⁹⁴ KANT, 2001, p. 223. A 197, B 242.

⁹⁵ *Idem*, 2001, p. 61. A 20, B 34.

Como nos mostra Longuenesse, quando a questão da relação entre representações em nós e objetos se põe para um pensamento sensificado, a relação se dá internamente ao âmbito de nossas representações. Não se trata mais de relação causal entre coisas existentes em si mesmas, independentemente de nós e representações “mentais”, mas relação entre fenômenos enquanto objetos “internalizados” da intuição empírica e representações formadas pelo que Kant chamou, na *Dissertação*, de ‘uso lógico do entendimento’, ou seja, pela reflexão discursiva sobre aquilo que é dado na sensibilidade (que também tem forma *a priori* eminentemente humana). Agora os objetos (*Gegenstande*) “tornam possíveis as representações sintéticas, mas não que eles as ‘causam’, porque eles são condições necessárias mas não suficientes de tais representações”⁹⁶. Para que tais representações possam vir à tona, atividades espontâneas devem processar os fenômenos através da discursividade, exercida pela comparação e generalização de representações, ou seja, refletir (daí a importância de investigarmos o pensamento naquela acepção dada por Kant: pensar é julgar). A reflexão lógica (no sentido da *Dissertação*) certamente difere da reflexão meramente lógica, que resultava na anfíbolia, pois ela se exerce sensitivamente, ou seja, respeitando a cláusula sensível do conhecimento em suas comparações de conceitos, o que a reflexão meramente lógica era incapaz de fazer. Antes de tematizarmos a forma lógica do juízo em sua relação com a sensibilidade (o pensamento sensificado), veremos como a atenção às faculdades do espírito que originam representações não é suficiente para sanar uma ilusão irremediável, que recebe contornos metafísicos, a despeito de todo o aparato crítico transcendental conquistado na Analítica transcendental.

1:3: A irremediável ilusão transcendental – a insuficiência da “reflexão transcendental” como antídoto à metafísica especial e a passagem à sistematicidade

Vimos, na primeira parte deste capítulo, como o escrutínio analítico do nosso pensamento pôde fornecer a Kant leis lógicas necessárias do nosso entendimento. Vimos também como estas leis, uma vez introduzidas as formas puras da sensibilidade para sua determinação, puderam ser consideradas objetivas, porquanto detêm o *status*

⁹⁶ Cf. LONGUENESSE, 2000, p. 23.

transcendental de serem condições necessárias ao nosso conhecimento *a priori* da experiência. Tanto um passo como outro foram dados em prol de armar caminho à objeção feita não só ao intelectualismo de Leibniz como também ao “sensualismo” de Locke⁹⁷, no Apêndice à Analítica dos Princípios da *Crítica da razão pura*: má utilização ou simplesmente falta de utilização da “reflexão transcendental” – procedimento crítico que permite que reconduzamos as representações envolvidas em nossos juízos às suas faculdades de origem (sensibilidade ou entendimento)⁹⁸. Terminamos com a seguinte pergunta: como pode Kant dizer que a razão humana “possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar”, como o faz no Prefácio à primeira *Crítica*? Em outras palavras, esta nossa pergunta quer responder por que a metafísica, agora em sua segunda parte, a acima referida “metafísica especial”, continua sendo um problema digno de nota no interior da *Crítica*, a despeito de uma reflexão que pode separar os lugares heterogêneos que originam nossas representações (vimos também que na *Dissertação* de 1770 Kant estava interessado em suprimir o pensamento que respeitava as “leis ínsitas à mente”, para fazer brilhar o valor em si dos “conceitos metafísicos”, caindo ele mesmo numa anfíbolia intelectual). Problema digno, a despeito da gravidade do tom de Kant ao proferir, nos *Prolegômenos*, aquela afirmação de que a História da Filosofia teria sido outra se, por exemplo, um Aristóteles tivesse se atinado ao uso legítimo das categorias.

Que o domínio do pensamento seja mais largo que o do conhecimento, ou seja, que reste uma significação problemática das categorias, ou um “simples jogo entre entendimento e imaginação”, quando elas não encontram respaldo na sensibilidade, é motivo por si só para supor uma enorme tentação para a transposição dos limites de nosso conhecimento e, portanto, para a importância da escritura de uma Dialética transcendental⁹⁹. Mas como vimos, tal tentação era só para “os inexperientes”; a ilusão da ontologia dogmática termina com a Analítica. O exame de uma outra espécie de ilusão, portanto, deverá mover a Dialética, e sabemos que é o exame da “ilusão transcendental”, que tem sua sede na razão humana e que, segundo Kant, nos “arrasta

⁹⁷ “Numa palavra: Leibniz *intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento no seu sistema de *noogonia* (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos” (*KrV* A 271, B 327).

⁹⁸ Nos séculos XVII e XVIII, um apêndice servia a uma obra científica como uma explicitação das querelas ou pressupostos históricos levados em conta pelo autor, mas que, por motivos respeitantes ao rigor, foram deixados de lado na argumentação principal. Cf. BUENO, V. C. “Por que a reflexão transcendental é um dever?”, *op. Cit.*, pág. 47.

⁹⁹ Ou seja, que seguramente na Analítica são abertas as portas à Dialética. Cf. FIGUEIREDO, Vinicius. **Kant & a Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

totalmente para além do uso empírico (legítimo) das categorias, enganando-nos com a miragem de uma extensão do *entendimento puro*”¹⁰⁰. Desta miragem cuidará então a “lógica da aparência”¹⁰¹.

Mais uma vez, fato digno de atenção, Kant recorre à lógica geral para iniciar sua apresentação de uma faculdade, ainda que tal empreendimento seja um tanto embaraçoso, diz ele¹⁰². O mesmo ocorreu com o entendimento, vimos, para o qual também há um uso simplesmente lógico, uso que, entretanto, facultou a “chave do transcendental”. A princípio, devem haver diferenças abissais entre entendimento e razão, para que esta última demande uma investigação diferenciada.

1) A primeira diferença que encontramos entre estas duas faculdades é de natureza lógica: a razão “há muito que foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente”¹⁰³, enquanto o entendimento “infere imediatamente”. Portanto, a primeira distinção entre entendimento e razão é elucidada, também um pouco pelo nosso próprio embaraço, através da silogística, como rezam os lógicos da escola de Wolff¹⁰⁴. Mas por que tal distinção é importante na descoberta da ilusão transcendental? Porque não é fácil nos darmos conta dela, já que a todo o momento temos que inferir, diz Kant, e este hábito faz com que consideremos como “*percebido imediatamente* (como na chamada ilusão dos sentidos), o que afinal só concluimos”¹⁰⁵. Assim, temos que, em geral:

Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma *regra (maior)* pelo *entendimento*. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento na condição dessa regra (*minor*) mediante a

¹⁰⁰ *KrV*, A 295, B352. O grifo é do próprio Kant, mas nos dá uma pista reforçada de que é ainda possível, a despeito da “reflexão anfibológica”, haver a ilusão do uso hiperfísico das categorias.

¹⁰¹ *KrV*, A 292, B 349. A expressão em alemão é *Logik des Scheins*, donde *Schein* significa “aparecer” somente no sentido de “ilusão”, jamais no sentido daquilo que “aparece” como fenômeno, o que, no máximo poderia ensejar uma “aparência empírica”. Cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, “*Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*”, em *Ensaio sobre Filosofia Ilustrada*...

¹⁰² *KrV*, A 298, B 355.

¹⁰³ *KrV*, A 299, B 355.

¹⁰⁴ Como nos lembra Gerard Lebrun, a pergunta pela razão como uma “instância original de conhecimento *a priori*” não fazia sentido na filosofia pré-crítica, já que nesta não havia ainda o cálculo das categorias e sua validação exclusivamente pela sensibilidade, o que permitia se entender razão e entendimento como *a mesma faculdade*, como o faz Kant em *Quatro figuras do silogismo* (1762). Aqui, a *única diferença* entre estas duas faculdades é que a primeira fornecia conceitos “completos” (formados por silogismos) e a segunda conceitos “distintos” (formados por juízos), o que era, segundo Lebrun, “supor implicitamente que uma diferença lógica de grau é transcendentalmente relevante”. Cf. LEBRUN, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição – São Paulo: Marins Fontes, 2002, págs. 86-87.

¹⁰⁵ *KrV*, A 303, B 360.

faculdade de julgar. Por fim, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), por conseguinte *a priori*, pela *razão*.¹⁰⁶.

É apontada aqui a diferença entre “julgar” e “inferir” do ponto de vista da lógica geral, de onde inferir, em outras palavras, é “a derivação de um juízo a partir de outro”¹⁰⁷, mas de modo mediato, isto é, com auxílio de outro conceito representado como a condição necessária da universalidade *a priori* da conclusão, universalidade que reconhecemos “não no indivíduo (*im Einzelnen*), mas como contida no universal (*im Allgemeinen*). E o fato de estar sob o universal e de ser determinável em regras universais é, precisamente, o princípio da racionalidade ou da necessidade (*principium rationalitatis sive necessitatis*)”¹⁰⁸.

Entretanto, por este princípio meramente formal ou escolástico da razão, “como ordinariamente acontece, a conclusão é apresentada como um juízo <como produto exclusivamente do entendimento e de suas regras de inferência imediata>”¹⁰⁹. Por exemplo, na proposição ‘o mundo tem de ter um começo no tempo’, podemos acreditar encontrar sua universalidade como se esta estivesse no juízo, ou “no indivíduo”, sem nos darmos conta que é uma conclusão mediata, que pode estar certa ou errada, ou pior, nem ser passível de resposta. Kant nos instrui que a *relação* que a “premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão”¹¹⁰. Se um raciocínio exige a subsunção de um juízo sob uma regra universal, todas as conclusões da razão, diz Kant, “não podem ser divididas nem segundo a *quantidade*, pois toda <premissa> maior é uma regra, logo universal; nem segundo a *qualidade*, pois é indiferente que a conclusão seja afirmativa ou negativa; nem, ainda segundo a *modalidade*, pois a conclusão é sempre acompanhada da consciência da necessidade e, dessa maneira, possui a dignidade de uma proposição apodítica”¹¹¹. Estas espécies de conclusões da razão são, portanto, apenas tantas quantas são as *relações* dos juízos em geral, ou seja, *categóricas*, *hipotéticas* e *disjuntivas*: raciocínios terão sempre como premissa maior juízos “com dignidade” universal e apodítica ou categóricos, ou hipotéticos ou disjuntivos. Vê-se, desta maneira, que não deverá ser possível encontrarmos um

¹⁰⁶ *KrV* A 304, B 361.

¹⁰⁷ *Lógica de Jäsche*, Ak. 114.

¹⁰⁸ *Lógica de Jäsche*, Ak. 120.

¹⁰⁹ *KrV*, A 304, B 361.

¹¹⁰ *KrV*, A 304, B 361.

¹¹¹ *Lógica de Jäsche*, Ak. 122.

correlato “simétrico” entre a completa “tábua dos juízos” apresentada nos primeiros passos da Dedução dos conceitos puros do entendimento e a ulterior “tábua das idéias da razão”. Excetuando isso, temos que a gênese lógica das idéias da razão comunga mesmo com a gênese lógica das categorias.

Abaixo encontramos, por outro lado e com maior importância, uma pista de que o filósofo de Königsberg vai além da caracterização lógico-genética da razão:

Como aqui se apresenta a razão dividida em duas capacidades, uma *lógica e outra transcendental*, deverá procurar-se um conceito mais elevado desta fonte de conhecimento, que englobe os dois conceitos, sendo lícito esperar, entretanto, por analogia com os conceitos do entendimento, que o conceito lógico nos facultará a chave do transcendental e que o quadro das funções dos conceitos do entendimento nos concederá, ao mesmo tempo, a tábua genealógica dos conceitos da razão¹¹².

Este conceito “mais elevado” do que seja razão, conceito que consiga englobar tanto a perspectiva da lógica geral como a perspectiva da lógica transcendental, é o conceito dela como faculdade que nunca se dirige imediatamente à sensibilidade, nem a nenhum objeto do fenômeno, diz Kant nas linhas que seguem, “mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento”¹¹³. Ou seja, se a genealogia dos conceitos da razão busca na tábua lógica do entendimento sua estruturação, por outro lado deve haver entre uma e outra faculdade uma natureza distinta de proceder em suas unificações *a priori*, ou em suas sínteses, já que a razão jamais tem a seu auxílio o aparato formal da sensibilidade, como o tem o entendimento, quando realiza sínteses *a priori*.

2) Temos então aqui a segunda diferença entre entendimento e razão, diferença que não é mais da alçada da mera lógica: é que, a rigor, somente a primeira pode ser considerada como faculdade de *princípios*, isto é, faculdade pela qual podemos “conhecer o particular no universal mediante conceitos”, ou seja, sem referência às intuições (sejam estas puras ou empíricas)¹¹⁴. Em detrimento de sua gênese meramente lógica haverá uma pesquisa pela gênese transcendental da razão – indício de que, se porventura não fosse possível entendimento e razão pelo lado meramente lógico, há

¹¹² *KrV*, A 299, B 356.

¹¹³ *KrV*, A 302, B 359.

¹¹⁴ *KrV*, A 299, B 356.

uma diferença importante para a filosofia teórica kantiana, no que respeita ao *status* transcendental destas duas faculdades:

A razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura levar, até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria (...). Assim, a razão relaciona-se apenas com o uso do entendimento; não na medida em que este contém o *fundamento* da experiência possível (...), mas para lhe prescrever a orientação para uma certa unidade, de que o entendimento não possui qualquer conceito (...)¹¹⁵.

Encontramos, portanto, a diferença que procurávamos, a saber, a que nos permite compreender por que uma investigação dirigida propriamente à faculdade da razão tem grande valia na estrutura interna da *Crítica*, ou, no caso de nosso recorte, para a filosofia teórica kantiana. A diferença crucial entre entendimento e razão se faz, sobretudo, pela distinção de seu *uso*, não de sua origem. Oras, nosso conhecimento “começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão”¹¹⁶, esta última conferindo a mais alta unidade à “matéria da intuição”. Percebe-se assim que o uso apropriado da razão é definido primeiramente em relação ao “trabalho” já realizado pelo entendimento, isto é, em relação a seus conhecimentos em sentido *stricto sensu* (mais uma vez, não meramente lógicos), em relação a suas sínteses já realizadas, para dar a estas a maior unidade possível, a maior completude. A máxima escolástica de razão, então, que é a de buscar a condição mais geral de qualquer juízo (inferir mediatamente) só se torna para Kant um “princípio da razão pura” quando se admite (isto é, *pressupõe-se*)¹¹⁷ que *para cada conhecimento condicionado* do entendimento, dá-se ao mesmo tempo e “contida no objeto e na sua ligação toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”. Que pela mera lógica possamos, de maneira analítica, inferir que um condicionado se refere necessariamente a uma condição, não há dúvida. Mas que um condicionado se refira a um *incondicionado*, eis a que o simples entendimento jamais poderia chegar licitamente, isto é, só a partir de tal pressuposição o “princípio da razão pura” pode ser dito “sintético *a priori*” (é certo que uma espécie de síntese bem peculiar, se comparada com aquela que possibilita nosso conhecimento pelo

¹¹⁵ *KrV*, A 326, B 383.

¹¹⁶ *KrV*, A 298, B 355.

¹¹⁷ *KrV*, A 308, B 365: “Diese logische Máxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so...”. O verbo em questão aqui, na língua alemã é *annehmen*, que pode ser entendido como ‘aceitar’, ‘pressupor’.

entendimento). Podemos então falar de uma ilusão que está incrustada na natureza mesma de nosso conhecimento, uma ilusão que é fruto justamente da inerente pressuposição do incondicionado cuja sede está na nossa razão e é, como o próprio Kant nos instrui, meramente subjetiva. Pois, uma vez que não há possibilidade de uma dedução objetiva das idéias da razão (como deve ser possível com as categorias), há, como mostramos, a “derivação subjetiva”¹¹⁸, pela qual sua realidade transcendental, ainda que ilusória, não é, contudo, fictícia ou fortuita¹¹⁹, mas natural e mesmo necessária para que haja uso *in concreto* do entendimento (como veremos na próxima seção).

Só assim Kant pode dizer que a Dialética transcendental, enquanto “lógica da aparência”, não é uma “teoria da verossimilhança”¹²⁰, uma vez que não se trata mais aqui da utilização daquele “critério universal da verdade” (conceito e intuição) que vimos na primeira parte dissertação, critério utilizado para conferir ou testar a objetividade de nossos conhecimentos, mas antes uma busca pelos pressupostos exclusivamente subjetivos inerentes ao nosso modo de conhecer qualquer coisa. Fica sugerido que, uma vez que as idéias da razão jamais se referem à experiência, a “reflexão transcendental” não poderia mesmo dar cabo de ilusões somente perguntando pelo “lugar de origem” de representações contidas em juízos. Por isso o “método” para analisar a ilusão transcendental é outro :

Todos os conhecimentos puros do entendimento têm em si a peculiaridade de os seus conceitos serem dados na experiência (...); em contrapartida, os conhecimentos transcendentais da razão, no tocante às suas *idéias*, não se apresentam na experiência, nem as suas *proposições* são alguma vez confirmadas ou contraditas pela experiência; por conseguinte o erro que aqui se insinuaria por nada mais pode ser descoberto a não ser pela razão pura, (...) simplesmente pelas investigações subjetivas feitas pela própria razão, enquanto fonte das idéias¹²¹.

Isso posto, podemos agora compreender as três grandes idéias racionais. As “idéias psicológicas” advêm da pressuposição subjetiva de um sujeito pensante absoluto¹²²; a “idéia teológica” advêm da pressuposição subjetiva do incondicionado nos fenômenos¹²³; a idéia teológica” advêm da pressuposição subjetiva da totalidade das

¹¹⁸ *KrV*, A 336, B 393.

¹¹⁹ *KrV*, A 339, B 397.

¹²⁰ *KrV*, A 302, B 359.

¹²¹ *Prolegômenos*, A 128.

¹²² *Prolegômenos*, A 128; *KrV*, A 343, B 401.

¹²³ *KrV*, A 409, B 436; *Prolegômenos*, A 143.

condições do conhecimento das coisas em geral¹²⁴. Estas idéias da razão estão aquém do valor de verdade, porque, sendo princípios da totalidade da experiência possível, estão por isso mesmo *fora* de toda experiência, são “conhecimentos transcendentais”. É verdade que Kant dedica parte da Dialética transcendental aos “raciocínios dialéticos da razão pura”, pelos quais as idéias, que têm apenas realidade subjetiva, persuadem-nos de ter realidade objetivamente válida e nos levam a contradições intermináveis. Mas esta persuasão, por outro lado, recebe toda a sua força justamente na medida em que está sob o vigoroso abrigo do “interesse da razão humana” em conduzir os produtos do entendimento até à *perfeição*. A marca distintiva entre entendimento e razão é, como vimos, o uso que deles se faz. O uso da razão é eminentemente “regulativo”, em diferenciação ao uso legítimo do entendimento, que é “constitutivo”. Somente se as idéias forem tomadas como constitutivas elas serão conceitos sofisticos, ou dialéticos, diz Kant¹²⁵. Podemos assim entender melhor a “dedução subjetiva” das idéias:

Desde que se possa, então, mostrar que, apesar das três espécies transcendentais (psicológicas, cosmológicas e teológicas) não poderem referir-se diretamente a nenhum objeto que lhes corresponda, nem à sua *determinação*, todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática... e dilatam sempre o conhecimento da experiência...uma *máxima* necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa¹²⁶.

Sob a orientação das idéias procuramos, assim a constituição e a ligação dos objetos da experiência, uma vez que as regras do uso empírico da razão alargam sempre o conhecimento da experiência. Esta é uma máxima necessária da razão. Por exemplo, ligamos todos os fenômenos da experiência interna *como se* nosso “eu” fosse uma substância simples; ou procuramos as condições dos fenômenos naturais *como se* pudessemos alcançar o incondicionado nos fenômenos; consideramos teologicamente as condições da experiência possível como se ela fosse uma unidade absoluta¹²⁷. Há aqui o uso de uma linguagem do *como se*, indeterminada por excelência, quase que exclusivamente metafórica ou analógica, uma vez que Kant insistirá em imagens tais como “a idéia de um mecanismo” para expressar a unidade máxima de nossos conhecimentos acerca das reações químicas no “uso empírico da razão”. Kant defende

¹²⁴ *KrV*, A 571, B 600; *Prolegômenos*, A 159-160.

¹²⁵ *KrV*, A 644, B 672

¹²⁶ *KrV*, A 671, B 699.

¹²⁷ *KrV*, A 672, B 700.

que a razão pura reivindica os direitos da experiência, usando de uma linguagem que não é encontrada em nenhuma das caracterizações que ele faz das filosofias dos antigos (leia-se Wolff e Leibniz). É defensável afirmar, assim, que em certa medida houve, por parte de nosso filósofo, o abandono do aparato lingüístico dogmático em prol do intento crítico, sem, contudo, abrir mão da idéia de sistema, já que a própria determinação objetiva está sempre referida a um “horizonte de totalidade” pelo qual a experiência é pensada como sistema, o que sinaliza abandono apenas parcial da tradição¹²⁸.

Vimos anteriormente que, a despeito da interdição à pretensão da ontologia dogmática em querer fazer “ciência do ser enquanto ser” baseando-se em simples regras lógicas, a Analítica transcendental da *Crítica da razão pura* não deixou de abrir as “portas para a Dialética”, na medida em que, reservando ao nosso entendimento um espaço ao *pensamento* muito maior que o do *conhecimento* (este é dependente do pensamento sensificado, como vimos na passagem da *Dissertação de 1770* para o período crítico), deu ensejo à investigação de uma faculdade que apresenta em sua natureza um pendor natural à ilusão: a razão. Chamamos a atenção para o ressurgimento desta faculdade sob uma chave outra que não mais a dogmática, mas sim sob o registro transcendental, no interior mesmo de um pensamento que não está mais às voltas com as coisas em si mesmas.

No que se segue, perscrutaremos ainda mais o objeto de nosso estudo, a saber, a sistematização de nossos conhecimentos, e isso a partir dos ganhos que obtivemos acima, referentes à distinção entre a reflexão meramente lógica e a reflexão transcendental. A reflexão meramente lógica, comparação de representações que se faz sem a devida atenção às faculdades de origem do que é comparado e conectado em nossos juízos, carrega um pouco daquilo que na *Dissertação de 1770* Kant considerava o uso metafísico sadio de nossa faculdade intelectual, utilizada adequadamente depois da purgação do que era sensível, purgação feita através do expediente da *redução* dos “axiomas sub-reptícios” que, como vimos em nossa seção 1:2, era utilizado contra a miscigenação entre intelecto e sensibilidade. Já a reflexão transcendental leva a marca de um pensamento sensificado porque justamente respeita a origem das representações combinadas em juízos. Mas, se através desta última ficamos cômicos da inutilidade da ontologia dogmática no que se refere ao conhecimento objetivo, fato é que uma ilusão mais poderosa do que a ilusão (meramente) lógica tem raízes profundas no interesse da razão pela consecução da máxima unidade às sínteses do entendimento, portanto na

¹²⁸ Cf. FIGUEIREDO, 2005, pág. 19.

idéia de sistema. Na primeira *Crítica* a razão reaparece sob a chave transcendental, portanto não mais meramente dogmática, como o era na *Dissertação de 1770*. A sistematicidade, correlata à busca pelo incondicionado exercida pela razão humana, veremos, se exercerá em dois diferentes registros na *Crítica da razão pura*, sendo que um deles, o registro do Ideal transcendental da determinação completa será o nosso mote para o estabelecimento do vínculo entre as noções de sistema do conhecimento empírico da primeira e da terceira *Críticas*.

1:4: Dois registros da sistematicidade (prático e teórico) na primeira Crítica: o Ideal transcendental como chave para a compreensão da solidariedade teórica entre a Analítica e a Dialética

Na *Crítica da razão pura* a demanda por sistematicidade dos conhecimentos não possui uma acepção unívoca. A presente seção considerará as diferentes funções que Kant confere à sistematicidade na Dialética transcendental. Este nosso passo se faz importante, na medida em que uma dessas acepções, nomeadamente a que se exerce sob o nome de Ideal transcendental, se mostrará útil para o nosso intento de apontar a relação dos temas da reflexão e da sistematicidade na primeira e na terceira *Críticas* de Kant, bem como para fixarmos a solidariedade teórica, interna à primeira *Crítica*, entre a Analítica e a Dialética transcendentais. Sob o abrigo de diversas idéias reguladoras, a primeira *Crítica* nos fornece mais de uma resposta sobre qual o papel da sistematicidade do conhecimento dentro de sua filosofia. O caráter regulador parece não permitir que a sistematicidade seja uma condição satisfeita na intuição, o que colocará um desafio para pensarmos esta mesma sistematicidade como uma condição para a aplicação das categorias à intuição empírica (como ocorre, mais explicitamente, na *Crítica do juízo*)¹²⁹. Esta seção deverá apontar pelo menos dois tipos de ideais reguladores que

¹²⁹ Talvez tal dificuldade explique a mudança de concepção de Kant sobre o papel da sistematicidade para a determinação da natureza em geral (teoria da unidade da experiência). Para a tematização da mudança de perspectiva sobre a sistematicidade, é importante ter em mente as interpretações de Gerard Lebrun e Antonio Marques. É deles principalmente que tomamos a inspiração de fornecer os dois registros de sistematicidade do conhecimento na Dialética da primeira *Crítica*, suscitados pela resolução que Kant dá ao problema das Antinomias (embora não tratemos deste último pormenorizadamente), bem como a questão sobre a mudança operada desta para as Introduções à *Crítica do Juízo*: cf. LEBRUN, G. **Kant e o fim da**

dizem respeito, cada um a seu modo, ao que se pode chamar genericamente de sistema de conhecimento. Veremos que, como qualquer ideal da razão, ambos seguem-se da crítica que Kant fez ao realismo transcendental.

O caminho que escolhemos para a exposição destas duas maneiras de crítica ao realismo transcendental se dividirá aqui em duas partes, que são as seguintes:

1º) tendo em vista a distinção entre lógica geral e lógica transcendental encontrada na *Crítica da razão pura*, distinção esta que é a ferramenta usada por Kant contra a metafísica geral (a chamada ontologia), esboçaremos o modo como Kant reprime o que ele chama de “realismo transcendental”, que é a posição filosófica segundo a qual o “tempo e o espaço são algo dado em si, independentemente da nossa sensibilidade”, ou seja, que espaço e tempo são “coisas-em-si-mesmas”¹³⁰. Indicaremos que esta crítica ao “realismo transcendental” evita que façamos juízos pretensamente objetivos sobre as coisas em si mesmas (ou seja, evita que cedamos à tentação da ilusão transcendental), mas não evita uma demanda sistemática da razão, que reza que, “se o condicionado é dado, então a totalidade de suas condições é também dada”. Muito antes de calar esta demanda subjetiva da razão pelo sistema de todos os conhecimentos condicionados, o que a crítica ao “realismo transcendental” faz, na verdade, é possibilitar que possamos *pensar* o incondicionado sem contradição, o que será de grande valia para o interesse sistemático da razão.

2º) indicaremos que a demanda sistemática da razão pode ainda encontrar seu devido lugar crítico, quando é orientada para os objetos dos sentidos, não mais considerados subrepticamente como coisas em si mesmas, mas como particulares empíricos dados em conformidade com as formas da sensibilidade humana, na medida em que o Ideal transcendental deverá dizer respeito à máxima determinação destes particulares (ou seja, o Ideal deverá dizer respeito à possibilidade de *coisas* e não de simples *conceitos*). Este Ideal da razão, como Kant o denomina, abre uma maneira inteiramente nova de se tematizar a sistematicidade dos conhecimentos empíricos e sua importância para o interesse da razão. A idéia teológica não versa mais sobre a maior

metafísica. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 2002, sobretudo os capítulos IX e X, pp 328 – 400. Cf. também MARQUES, A. **Organismo e sistema em Kant.** Editora Presença, Lisboa, 1987. Sobre o Capítulo II, intitulado *Organização sistemática e especificação da natureza: o aparecimento do particular como problema.*, pp- 75-92.

¹³⁰ *KrV*, A 369, B 519.

extensão possível das sínteses empíricas, como versam as idéias introduzidas por Kant para dar cabo do problema das Antinomias e a idéia de *totalidade* que as acompanha. Pela idéia teológica abre-se um novo flanco para a aplicação do ideal de sistematicidade, a partir do surgimento do *problema do particular* fornecido pela experiência. Não é mais um ideal meramente quantitativo, que *propõe como tarefa a regressão* na série do condicionado¹³¹, mas incide na própria *possibilidade* de determinação das *coisas* dadas empiricamente, dentro das condições espaço-temporais (o que o aproxima da tematização dos juízos reflexionantes da terceira *Crítica*).

Na Introdução à Lógica Transcendental, Kant faz a distinção entre o que entende por lógica geral e por lógica transcendental. Enquanto as regras da lógica geral dizem respeito apenas à forma do pensamento em geral, sem a consideração da relação deste pensamento com qualquer objeto, a lógica transcendental deve ser a ciência que estará às voltas com as regras formais para o pensamento de objetos.

A lógica geral se distancia da lógica transcendental na medida em que, diz Kant:

(...) apenas considera as representações, quer sejam primitivamente dadas em nós *a priori* [possivelmente se referindo a Leibniz], quer sejam dadas só empiricamente, segundo as leis pelas quais o entendimento as usa umas em relação (*Verhältnis*) com as outras para pensar [possivelmente se referindo a Locke]; a lógica geral trata, por conseguinte, apenas da forma do entendimento que pode ser dada às representações, qualquer que seja a sua origem¹³².

Kant nos ensina que, uma vez que existem intuições puras e intuições empíricas, e isso fôra visto na Estética transcendental, podemos então encontrar facilmente a distinção entre pensamento puro e pensamento empírico de objetos. Sobre isso, Kant nos diz que deve haver uma lógica em que não se abstraia de todo o conteúdo do conhecimento, de toda a *matéria* do conhecimento; porque a lógica que contivesse

¹³¹ “Visto que mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado* nenhum máximo à série das condições num mundo dos sentidos, considerados como coisas em si, e que este máximo apenas pode ser *proposto como tarefa* na regressão desta série, o citado princípio da razão pura conserva a validade no seu significado, assim corrigido, aliás não como *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento, ou seja, para o sujeito, permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da ideia”. Cf. *KrV* A 508, B 537.

¹³² *KrV*, A 56, B 80 -2.

apenas as regras do pensamento puro, apenas a simples *forma* de um objeto, excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico. Assim Kant pode sugerir uma lógica que não se mistura com a lógica *vulgar* de seu tempo. Sua nova lógica, a lógica transcendental, pode, aliás, se ocupar da própria *origem* dos nossos conhecimentos, já que por ela, pela lógica transcendental, podemos conhecer *que e como* certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*:

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a idéia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento da razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. Uma tal ciência, que determina a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a *lógica vulgar*, indistintamente aos conhecimentos da razão, quer empíricos ou puros¹³³

Assim, as regras da lógica geral não podem, sozinhas, fornecer qualquer tipo de conhecimento, mas tampouco o podem as regras da lógica transcendental, *quando abstraídas* da sensibilidade. É chamada por Kant de “dialética” a tentativa de deduzir o conhecimento de objetos a partir das meras regras, sejam estas regras as simples funções dos juízos (no caso da lógica geral), sejam estas regras as próprias categorias, quando para estas faltam os respectivos esquemas sensíveis (no caso da lógica transcendental). Pois é a lógica transcendental mesma de Kant que nos informa sobre a única maneira de justificarmos as categorias, ou seja, darmos significação a elas; e justificar as categorias só é possível a partir do momento em que for dado um objeto sensível correspondente a elas. Portanto as categorias não podem jamais se referir às coisas em si mesmas, mas somente às coisas que “modificam a nossa sensibilidade”. Kant não permitirá, desta maneira, um uso abusivo das categorias:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as

¹³³ *KrV*, A 56, B 80.

representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a sua unidade) na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda (*in jeder...enthalten*) representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsunção* (*Subsumtion*) dos fenômenos na categoria¹³⁴.

Esta cláusula sensível do uso dos conceitos puros do entendimento parece ser já suficiente para barrar as pretensões metafísicas. Tais pretensões, ditas à maneira de Kant, compartilhavam a tendência de tomar a simples lógica, que é o *cânone* de todo o pensamento, como sendo em si um *órganon* de uma ciência, ou seja, acreditavam os metafísicos poder alcançar conhecimento de objetos particulares do entendimento a partir de simples regras lógicas gerais, como se a falsidade ou a verdade de nossos juízos dependessem meramente do respeito a estas mesmas regras lógicas gerais:

A lógica, por sua vez, pode ser considerada numa dupla perspectiva: quer como lógica do uso geral, quer do uso particular do entendimento. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não pode haver nenhum uso do entendimento, e ocupa-se portanto deste, independentemente da diversidade dos objetos a que se possa dirigir-se. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar retamente sobre determinada espécie de objetos. À primeira pode-se chamar lógica elementar, à segunda, *organon* de esta ou daquela ciência. Esta última, na maioria dos casos, toma a dianteira nas escolas, como propedêutica das ciências, embora, segundo o curso da razão humana, seja a que esta mais tardiamente alcança, somente quando a ciência, de há muito concluída, apenas carece do último retoque que a corrija e aperfeiçoe¹³⁵.

Esta crença metafísica, que erroneamente transmuta as *formas* de pensamento sem esquema sensível em princípios que supostamente permitiriam conhecimento *material*, leva, segundo Kant, à mera aparência de conhecimento, porque:

¹³⁴ *KrV*, A 139, B 179.

¹³⁵ *Idem*, p. 89. A 52, B 76

Numa palavra, todos estes conceitos não se podem *justificar* e assim não pode ser demonstrada a sua possibilidade *real* (*reale Möglichkeit*), se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata aqui [num contexto de justificação de sua teoria experiência], mas sim a de se o conceito se refere a um objeto e, portanto, a qualquer coisa (*irgend was bedeute*)¹³⁶.

Com esta conclusão da Anfibologia dos conceitos de reflexão vislumbramos a queda da ontologia tradicional, a disciplina pela qual se procura adquirir conhecimento de "objetos em geral" a partir de simples conceitos, uma prática que caracteriza os argumentos racionalistas (talvez seja o caso de um de Espinoza, que deduz todo o seu sistema simplesmente da definição geral e abstrata de *substância*, como sendo "aquilo que existe em si mesmo e que é concebido através de si mesmo")¹³⁷. Seguindo a Anfibologia, podemos entrever já na Analítica transcendental uma crítica àquilo que Kant denominará como "realismo transcendental", lá na Dialética. Tanto numa quanto noutra parte da *Crítica* aparece a figura de um tipo de pensador, o realista transcendental, que mistura, que confunde conceitos do puro entendimento com os fenômenos (que confunde *forma* e *matéria* do conhecimento, portanto).

Kant identifica o realismo transcendental com a posição que assume que o espaço e o tempo são "coisas dadas em si mesmas (independentemente de nossa sensibilidade)". O resultado disso é que o realista transcendental "representa os fenômenos externos, se é que assume que existem, como sendo coisas em si mesmas, que existiriam independentemente de nós e de nossa sensibilidade"¹³⁸. Assim, o realista transcendental, ao tomar o espaço e o tempo como pertencendo às coisas consideradas independentemente do nosso modo particular de sensibilidade (ou seja, como coisas em geral), toma os fenômenos como tendo absoluta independência do ponto de vista humano. Para o realista transcendental, é possível conhecer as propriedades espaço-temporais pelo simples pensamento, bem como estender as condições espaço-temporais ao ponto de permitirem "conhecimento" das coisas em si mesmas. Kant, sabemos, rejeita veementemente a suposição de que o espaço e o tempo devam se confundir com as coisas em si mesmas.

¹³⁶ *Idem*, p. 263. A 245, B 303, nota.

¹³⁷ Cf. GRIER, M. **The Logic of Illusion**. In: A Companion to Kant. Graham Bird. Blackwell.

¹³⁸ *KrV*, A 226, B 275.

Na Anfibia, nosso filósofo deixa claro o antídoto para qualquer tipo de realismo transcendental, seja o realismo transcendental representado por Locke, que “sensibilizou os conceitos do entendimento”, seja o realismo transcendental representado por Leibniz, que “intelectualizou os fenômenos”. O antídoto para esta confusão é a *reflexão transcendental*, pela qual nos tornamos conscientes da maneira como empregamos nossos conceitos ao pretendermos conhecer algum objeto. A confusão se dá porque podemos comparar apenas logicamente os conceitos que empregamos em nossos juízos, ou seja, sem sabermos, diz Kant, “a que lugar pertencem os seus objetos, se como *noumena*, ao entendimento ou como *phenomena*, à sensibilidade”¹³⁹. Sem esta reflexão transcendental, portanto, faremos um uso muito inseguro destes conceitos, originando-se pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer”¹⁴⁰.

Este empreendimento de reflexão fornecido por Kant, procedimento que diz respeito diretamente ao tipo de idealismo proposto por ele, o idealismo transcendental, proíbe-nos de considerar que conceitos de objetos em geral possam ser tomados sozinhos como provedores de um conhecimento que se referisse de maneira indistinta tanto a fenômenos como a coisas em si mesmas (que tomássemos fenômenos por coisas elas mesmas). Proíbe-nos também de considerar o espaço e o tempo como pertencentes às coisas em geral e em si mesmas (já que são apenas formas de nossa intuição sensível)¹⁴¹. Termina assim a ilusão lógica, como já vimos também mais acima.

Mas, como dizíamos acima, a crítica ao realismo transcendental e à ontologia geral não evita a demanda por sistematicidade, sistematicidade esta que a razão exige para nossos conhecimentos.

A Dialética transcendental se inicia com um mote, que é também uma máxima lógica referente ao interesse subjetivo da razão, máxima segundo a qual “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”¹⁴². Kant nos diz que esta demanda é inevitável e não cessa, “ainda mesmo depois de descoberta e claramente

¹³⁹ *KrV*, A 270, B 326.

¹⁴⁰ *Idem*.

¹⁴¹ Não abordaremos aqui a maneira como cada um destes dois tipos de realismo aparece nas antinomias cosmológicas. Mas cada uma destas duas maneiras de empregos subreptícios de conceitos geram um lado disputante na antinomia. Cf. GRIER, M. **The Logic of Illusion**. In: *A Companion to Kant*. Graham Bird. Blackwell. Pp. 192- 205.

¹⁴² *KrV*, A 307, B 364.

reconhecida sua nulidade pela crítica transcendental (ex. ‘o mundo tem de ter um começo no tempo’)... é uma *ilusão* inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa”¹⁴³. Formalmente, Kant toma a ilusão transcendental como fundada na tendência da razão em tomar "uma necessidade subjetiva na conexão de nossos conceitos" como sendo "uma necessidade objetiva na determinação das coisas nelas mesmas"¹⁴⁴. A necessidade subjetiva a que se refere Kant é a demanda racional de uma unidade completa e sistemática do pensamento.

É interessante ver a maneira como Kant, ao tratar da dialética cosmológica, desmontará o erro gerado pelo realismo transcendental ao mesmo tempo em que salvaguardará o interesse sistemático da razão em buscar o incondicionado. Kant desmonta da seguinte maneira a falácia presente em toda a antinomia da razão pura:

Temos que em toda antinomia parte-se do seguinte argumento dialético:

1. “se o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo” (mote da razão pura).
2. “ora, objetos dos sentidos *são*-nos dados como condicionados”
3. “por conseguinte, toda a série de condições dos objetos dos sentidos é dada”¹⁴⁵.

Junto com Kant, podemos perceber que a premissa maior (“se o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo”) não diz respeito a objetos dos sentidos, mas a objetos em geral (e está de acordo com a lei lógica segundo a qual, se temos algo condicionado, é porque necessariamente temos uma condição). A premissa menor (“objetos dos sentidos *são*-nos dados como condicionados”) claramente diz respeito a objetos dos sentidos. Já a conclusão (“toda a série de condições dos objetos dos sentidos é dada”) só pode ser aceita subrepticamente, porque, em verdade, não podemos, do ponto de vista do idealismo transcendental, tirar conclusões sobre os objetos dos sentidos baseando-nos em premissas que se refiram a objetos em geral.

¹⁴³ *KrV*, A 297, B 354.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *KrV*, A 498, B 526. Seguimos neste ponto a análise da estrutura da dialética cosmológica proposta por GRIER, M. **The Logic of Illusion**. In: A Companion to Kant. Graham Bird. Blackwell.

Kant não está disposto a simplesmente rejeitar a premissa maior, uma vez que ela está relacionada ao interesse da razão. O que ele faz é apontar para a impossibilidade de usá-la como princípio *material* de conhecimento. Ou seja, se não confundirmos conhecimento dos fenômenos com conhecimento das coisas em si mesmas, podemos resguardar o interesse da razão, podendo pelo menos *pensar* o incondicionado sem contradição com as premissas do idealismo transcendental, que, levado a sério, não poderia admitir que a série completa de todas as condições do fenômeno é *dada* a conhecer conceitualmente, prescindindo-se da intuição. Embora não pretendamos nos aprofundar aqui sobre a importância prática de se poder pensar o incondicionado (Kant falará depois até de “conhecimento prático” da liberdade), esta é uma maneira pela qual Kant relacionará sua teoria da *experiência* e a idéia de *sistema*.

Há ainda, na *Crítica da razão pura*, um outro registro de sistematicidade. Devemos apontar nossos esforços, a partir de agora, para um possível outro uso crítico do princípio sistemático que está sustentado no mote de que “se o condicionado é dado, então a totalidade de suas condições também é dada”. Este outro uso crítico da busca pelo incondicionado estará menos relacionado com a idéia cosmológica (de onde surge em primeiro lugar o conceito de liberdade prática) da totalidade das séries no fenômeno do que com as condições de possibilidade do pensamento em geral. Dizer que todo o uso do entendimento está vinculado com a pressuposição de que podemos estar de posse de todos os predicados possíveis de uma coisa pode ser equivalente de dizer que possuímos *todas as condições* para determinar uma coisa.

Kant, na segunda seção do Ideal transcendental, defende a validade de um princípio que, à primeira vista, é pouco afeito à crítica que ele próprio fez ao realismo transcendental, ao dizer que “toda *coisa*, quanto à sua possibilidade, encontra-se ainda subordinada ao princípio da *determinação completa*, segundo o qual lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários”¹⁴⁶.

Para um realista transcendental parece não haver problemas em se admitir que os predicados das coisas são previamente dados, já que ele se satisfaz (iludido, certamente) com as regras lógicas do pensamento em seus juízos de conhecimento. Para ele, é possível predicar, ou seja, *determinar* as coisas a partir do simples princípio da

¹⁴⁶ *KrV*, A 572, B 600.

analiticidade, segundo o qual para predicarmos ou negarmos algo de algum sujeito podemos nos fiar simplesmente na análise do conceito-sujeito, obtendo as notas pensadas nele e portanto emitindo juízos pretensamente objetivos (bastando que não nos contradigamos). A metafísica racional não fez senão isso, a saber, considerar a possibilidade das coisas como derivada de uma única possibilidade que é seu fundamento, como derivada de uma “realidade suprema, e pressupor esta contida num ser originário particular”¹⁴⁷, a saber, Deus¹⁴⁸.

Mas se podemos aceitar que um realista transcendental assim procedesse, não podemos acreditar que Kant o faria. Mais uma vez, será salutar recorrermos à Anfibologia dos conceitos de reflexão. Kant rejeitará que uma mera comparação lógica de conceitos possa fornecer juízos objetivos. Rejeitará a concepção dos lógicos anteriores a ele, segundo os quais “a realidade ilimitada era a *matéria* de toda a possibilidade e a limitação dessa realidade (sua negação) como a sua *forma*, pela qual uma coisa se distingue de outras”¹⁴⁹.

Do fato de que, no entendimento, o conceito deva ser dado, os intelectualistas concluíram que todo um sistema intelectual de conceitos é a matéria dada ao nosso juízo, e a forma sua limitação. Para Kant, a forma espaço-temporal é anterior à determinação dos conceitos:

O filósofo intelectualista não podia admitir que a forma precedesse as próprias coisas e determinasse a sua possibilidade; o que para ele era uma recusa perfeitamente justa, visto admitir que intuímos as coisas tal como são (embora com representação confusa). Mas, como a intuição sensível é uma condição subjetiva muito particular, que é fundamento *a priori* de toda a percepção, e cuja forma é originária, assim, a forma é dada por si só, não é a matéria (ou as próprias coisas que aparecem), longe disso, que serve de fundamento (como se deveria julgar segundo simples conceitos); a sua possibilidade supõe, pelo contrário, uma intuição formal (o espaço e o tempo) como dada¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *KrV*, A 581, B 609.

¹⁴⁸ Sobre a apropriação crítica que Kant faz da noção racionalista de um *ens realissimum* e de um *totum realitatis*, para pensar a função transcendental do Ideal da razão, cotejando com a Anfibologia dos conceitos de reflexão. Cf. LONGUENESSE, **Kant on the Human Standpoint**. Cambridge: Cambridge University Press. pp 211 – 235.

¹⁴⁹ *KrV*, A 267, B 323.

¹⁵⁰ *KrV*, A 268, B 324.

A matéria dos conceitos são os fenômenos, para Kant, e estes são determinados pelas formas do espaço e do tempo, formas da sensibilidade irreduzíveis ao entendimento. Sendo os fenômenos irreduzíveis ao entendimento, o Ideal de determinação completa, embora oriundo da lógica racionalista, apresenta importância transcendental para a determinação das coisas que nos são dadas também pela sensibilidade. Uma vez que, para as conhecermos, precisamos pensá-las, o ideal de determinação completa serve como impulso para a tarefa de ininterruptamente nos esforçarmos em determinar a matéria sensível pelo entendimento. A razão nos auxilia, portanto, a pensarmos os fenômenos, *como se* pudéssemos tudo conhecer sobre eles; *como se* pudéssemos comparar cada coisa com todos os predicados possíveis; *como se* estes fossem nos dados num único átimo pela razão. A pressuposição racional do sistema de regras empíricas é uma chave para a compreensão da solidariedade teórica, e não apenas prática, entre a Analítica e a Dialética transcendentais.

No início da Dialética Kant dedica um número não pequeno de linhas para elogiar Platão, que em sua obra *República* teria encontrado não só uma utilidade prática para as idéias, a saber, para uma constituição calcada na idéia da máxima liberdade humana, mas também para a teoria da natureza¹⁵¹. Tendo em mente este elogio ao filósofo grego, podemos dizer que o recurso ao ideal de sistema do conhecimento empírico é um importante empreendimento dentro da economia interna da *Crítica*. Kant é bem claro ao afirmar que *nenhum* uso do entendimento seria possível, não fosse o ideal de sistema do conhecimento empírico:

Se houvesse tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; *conseqüentemente, nenhum entendimento*, pois que este só desses conceitos se ocupa¹⁵².

O tema da pressuposição de um sistema do conhecimento empírico nos leva retrospectivamente ao coração da Analítica transcendental das categorias (lugar onde Kant deve mostrar que estas são condição de possibilidade para o conhecimento). O §26

¹⁵¹ *KrV*, A 317, B 374.

¹⁵² *KrV*, A 654, B 682.

da Dedução nos coloca no rastro dos pressupostos materiais da validação das categorias a partir das formas lógicas de nossos juízos. A “dedução metafísica” deve estabelecer a concordância das categorias com as funções lógicas do pensamento; a dedução transcendental, a validade destas categorias para a intuição (o que é feito sobre a unidade da intuição). Estes dois empreendimentos escamoteiam o problema daqueles objetos “que só podem oferecer-se aos nossos sentidos, não segundo a forma de sua intuição”, ou seja, os objetos empíricos, que dizem respeito a *natura materialiter spectata*, não unicamente à natureza considerada apenas em geral pelo entendimento, que é a *natura formaliter spectata*:

(...) a capacidade do entendimento puro de prescrever leis *a priori* aos fenômenos, mediante simples categorias, não chega para prescrever mais leis do que aquelas em que assentam a *natureza em geral*, considerada como conformidade dos fenômenos às leis no espaço e no tempo. Leis particulares, porque se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem *derivar-se integralmente* das categorias, embora no seu conjunto lhes sejam todas sujeitas¹⁵³.

Defendemos aqui que na Dialética transcendental Kant nos fornece elementos para pensarmos também a natureza em seu caráter material, não mais somente em relação a seus aspectos formais (conceitos puros e sensibilidade pura), e o faz tendo em vista o uso regulativo da razão, que pressupõe a “forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”¹⁵⁴. Para que os conhecimentos particulares do entendimento se encadeiem num sistema, isto é, não formem um agregado acidental, é necessária a idéia da unidade perfeita do conhecimento. Segundo Kant, interrogamos a natureza sempre com este pressuposto de unidade perfeita, com base neste *princípio* que, não sendo ele mesmo objetivo, não poderá ademais sob nenhuma hipótese ser verificado. Deste pressuposto derivamos as “regras de direção” para o entendimento, que permitem nossos conhecimentos particulares:

Confessa-se que dificilmente se encontra *terra pura, água pura, ar puro* etc. Contudo são necessários conceitos dessas coisas (os quais, portanto, no que se refere à pureza perfeita, têm a sua origem apenas na razão) para determinar devidamente a parte que cada uma destas causas naturais têm no fenômeno; assim se reduzem todas as matérias às terras (de certa maneira ao simples

¹⁵³ *KrV*, B 165.

¹⁵⁴ *KrV*, A 645, B 673.

peso), aos saís e combustíveis (como à força) e, por último, à água e ao ar como veículos (...) para explicar pela idéia de um mecanismo as reações químicas das matérias entre si (...) , é muito fácil descobrir essa influência da razão sobre as classificações dos físicos¹⁵⁵.

Os físicos, ao olharem para os particulares na natureza, são guiados pelo pressuposto heurístico que reza que uma multiplicidade contingente dada possa ser reduzida paulatinamente à unidade (sem o que não poderiam reduzir uma multiplicidade de terras ao peso, por exemplo, que é uma das características que elas dividem universalmente). Através de uma ficção heurística reduzem uma multiplicidade dada de saís e combustíveis ao conceito de ‘força’. Noutro exemplo de Kant, entrevemos a manifestação do interesse da razão quando, comparando o uso de certas faculdades humanas e da aparente heterogeneidade de suas funções, podemos encontrar para fenômenos aparentemente díspares uma faculdade comum que os englobe, por exemplo, a “memória” (donde, seguindo o exemplo, a ‘imaginação’ e a ‘consciência’ podem ser espécies do gênero ‘memória’), e assim irmos refinando ao máximo nossas comparações entre as faculdades e suas funções para reduzi-las, seguindo ainda o exemplo, a uma faculdade ainda mais originária (talvez o ‘ânimo’), sempre mirando a unidade prescrita racionalmente. Isso se dá para todos os fenômenos da natureza (interna ou externa a nós): “nós pressupomos sempre que deve haver um acordo deste tipo” *como se* o acordo entre as aparentes disparidades naturais estivesse na própria natureza, *como se* fosse desígnio de sua lei interna¹⁵⁶.

Kant, assim, reconsiderará, agora sob o título de pressuposição subjetiva, aquele fundamente lógico-escolástico que reza a passagem de gêneros a espécies:

Nos princípios dos filósofos também esta pressuposição transcendental se encontra escondida de modo surpreendente, muito embora nem sempre o tenham reconhecido ou confessado a si mesmos. Que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da *espécie*, que as diversas espécies se devam apenas considerar como determinações diversas de um pequeno número de *gêneros* (...), que se deva, portanto procurar certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis (...), porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as

¹⁵⁵ *KrV*, A 646, B 674.

¹⁵⁶ *KrV*, A 650, B 678.

propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas propriedades particulares (...) ¹⁵⁷.

Encontramos, aqui, Kant afirmando que a formação dos conceitos empíricos heurísticamente pressupõe que a própria natureza não seja infinitamente diversa com relação ao conteúdo dos fenômenos, não somente em relação à forma, “pois aí podem assemelhar-se” ¹⁵⁸.

Eis o alcance retrospectivo da Dialética sobre a Analítica, uma vez que era justamente a possibilidade de se encontrar leis particulares do entendimento que ficara em aberto, como sugere o §26 da Dedução. Ora, no capítulo sobre o ideal da razão, Kant considerará como válida para os objetos dos nossos sentidos a pressuposição de que “toda *coisa*, quanto à sua possibilidade, encontra-se também ainda subordinada ao princípio da *determinação completa*, segundo o qual, lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas (...) e, na medida em que pressupõe essa possibilidade como condição *a priori*, representa-se cada coisa como se a sua possibilidade derivasse da parte que tem nessa possibilidade total” ¹⁵⁹. Um objeto dos sentidos, então, só pode ser determinado se for pressuposta uma comparação de seu conceito com todos os predicados possíveis do fenômeno, afirmando dele aqueles que lhe convêm e negando dele aqueles que o contrariam. Segundo Kant, este princípio sistemático é forte o suficiente para que a ilusão que moveu por tanto tempo a teologia racional continue instalada na razão humana:

Por uma ilusão natural, consideramos isto um princípio válido para todas as coisas em geral; mas, na verdade, só o é para aquelas que são dadas como objetos dos nossos sentidos. Sendo assim, se suprimimos esta limitação, converteremos em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos das possibilidade das coisas como fenômenos ¹⁶⁰.

De princípio regulador e heurístico, encarregado de servir ao entendimento naquilo que ele não consegue determinar *a priori*, o ideal da razão pode passar por princípio objetivo, pelo qual hipostasiamos a idéia do conjunto de toda a realidade numa coisa individual, o Ser originário, uma realidade suprema da qual advém toda a possibilidade. Em outras palavras, a *natura materialiter spectata* é um campo profícuo

¹⁵⁷ *KrV*, A 652, B 680.

¹⁵⁸ *KrV*, A 654, B 682.

¹⁵⁹ *KrV*, A 572, B 600.

¹⁶⁰ *KrV*, A 582, B 610.

para o insistente abuso do uso de nossa razão, pois, na medida em que se trata da matéria de todos os nossos conhecimentos, há como que um Deus aguardando que o hipostasiemos – subrepticamente, é verdade: ilusão irremediável.

Vimos, assim, que a mesma razão que é sede de uma ilusão irremediável e que pede uma ciência dialética que mostre suas inevitáveis contradições, é, por outro lado, a instância a que Kant recorre para dar um arremate final, em sua primeira *Crítica*, à sua teoria do conhecimento – mais uma vez, no que diz respeito à natureza material. Ocorre que a *Crítica do juízo* insere um novo elemento para pensarmos a sistematicidade empírica: a distinção entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. O novo capítulo que se abre abaixo marca nossa transição para um dos problemas centrais desta dissertação: há alguma mudança radical na concepção da sistematicidade de nosso conhecimento da primeira à terceira *Críticas*?

Capítulo 2 – A sistematicidade do conhecimento na primeira e na terceira Críticas e a presumida dicotomia entre determinação e reflexão

2:1: As figuras da reflexão da Anfibologia justapostas à concepção de juízos reflexionantes

Manifesta em formulações quase que idênticas, a importante distinção entre duas formas de se considerar os juízos que efetuamos a partir de nossas representações pode ser encontrada em ambas as Introduções a *Crítica do Juízo*: a distinção entre os "juízos determinantes" e os "juízos reflexionantes". Podemos recorrer a uma ou a outra Introdução e, invariavelmente, deparamo-nos com o esforço de Kant em refinar o contraste que há entre estas duas acepções da atividade de julgar, ao mesmo tempo em que busca estabelecer de maneira mais detida o princípio fundamental para uma delas, a saber, para a chamada forma “reflexionante” do juízo.

Na terceira *Crítica*, esta última forma de ajuizar terá seu princípio na seguinte fórmula: "para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente

determinados"¹⁶¹, o que equivale, para Kant, dizer que a natureza, sendo um *sistema*, "especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com um sistema lógico, em função do Juízo"¹⁶². O princípio que regula o uso reflexionante do juízo não será outro, pois, a não ser o da *finalidade* da natureza, segundo o qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, e isso, segundo Kant, "para o uso lógico do Juízo"¹⁶³.

A primeira forma de se considerar nossos juízos é apresentada, então, como sendo a que se dá pela *mera* faculdade (*blosses Vermögen*) de *refletir*, comum aos homens e aos animais (nestes últimos de modo instintivo, não conceitual, diz Kant) e cujo proceder possibilita aos seres humanos a formação de um conceito a partir de uma *dada* representação qualquer, formação esta que deve ser levada a cabo a partir de um "certo princípio" (*gewissen Prinzip*). À primeira vista, Kant não deixa claro se esta *dada* representação deve ser aqui considerada como empiricamente dada ou se podemos tomá-la como representação em geral, independentemente de suas fontes (indistintamente da sensibilidade ou do entendimento). Como veremos mais para frente, a reprimenda à ontologia racional, na *Crítica da razão pura*, se faz sobre a distinção entre *reflexão lógica* e *reflexão transcendental*, ou seja, pela distinção entre juízos advindos de comparações de representações feitas meramente pelo intelecto e por comparações de representações a partir da influência da sensibilidade. É de se supor que nos passos dados por Kant, nas duas introduções à *Crítica do juízo*, já é levada em conta tal distinção, o que não impede de, nestes textos, o filósofo se referir também à reflexão meramente lógica, que, se não nos traz conhecimento, permanecerá contudo uma potencialidade ininterrupta de nossa faculdade de julgar.

Já a segunda forma de se considerar nossos juízos é chamada por Kant de *determinante*, porque ela determina, ou seja, especifica¹⁶⁴ um conceito, e isso "pela ajuda" de uma representação dada¹⁶⁵. Para esta última forma, o princípio (*Prinzip*)

¹⁶¹ KANT, 1974, p. 176. *Erste Einleitung*, Ak. 211.

¹⁶² KANT, 1974, p. 179. *Erste Einleitung*, Ak. 216.

¹⁶³ *Idem*, p. 178, Ak 214.

¹⁶⁴ Determinação é *especificação* segundo a *Lógica de Jäsche*, e se opõe a *abstração* (Cf. KANT, 2003, p. 197, AK 99).

¹⁶⁵ Vimos acima, na nota 4, que o expediente da reflexão sobre dada representação pode ser, mesmo na *CJ*, apenas um expediente realizado a partir de representações meramente intelectuais. Ainda que no trecho em questão Kant se refira à *determinação* fazendo referência a uma representação empírica, veremos que, do mesmo modo que se passa com o *refletir*, o *determinar* pode também desconsiderar dados empíricos e ser realizado tendo-se em vista representações em geral, sem a atenção à faculdade de origem destas (sem necessariamente

requerido é o próprio *conceito de um objeto*, que é posto como fundamento (*Grund*) e, portanto, prescreve a regra ao juízo, prescrevendo as condições gerais sob as quais o dado, desta vez textualmente dito “empírico” pode ou não ser subsumido sob o próprio conceito dado. A diferença entre as duas formas de se considerar os juízos estaria, portanto, nos princípios pelos quais se pautam.

Enquanto nos juízos *reflexionantes* uma representação é dada, faltando contudo um conceito que servisse de regra para determiná-la (universalizá-la), nos juízos *determinantes* temos já um conceito, a regra, mas, inversamente, falta de alguma maneira uma representação que seja *subsumida* sob o conceito que possuímos.

Estamos aqui às voltas com os juízos e, tanto neste contexto mais específico da *Crítica do juízo*, onde Kant quer analisar a sistematicidade do conhecimento a partir da faculdade de julgar, quanto em outros contextos de sua filosofia, a condição universal para todo o nosso conhecimento em geral (quer se refira a estados subjetivos ou a objetos da *experiência*) deverá ser a consciência (*Bewusstsein*) de nossas representações em geral. Em todo o tipo de conhecimento que podemos ter, afirma Kant, há uma *dupla* relação: em primeiro lugar uma relação com o *objeto* (*Object*) e, em segundo lugar, uma relação com o *sujeito* (*Subject*). Do ponto de vista da simples relação com o objeto, nosso conhecimento se relaciona diretamente com a representação (*Vorstellung*), portanto apenas com algo que está *em nós*. A rigor, uma representação não pode ser definida, ela é “um dos conceitos elementares que nós necessariamente devemos ter”, atuando como “um quadro que representa de maneira pictórica a alma em seu interior”, e “todo homem conhece imediatamente o que é uma representação”¹⁶⁶, que é sempre uma determinação interna de nosso espírito, “nesta ou naquela relação de tempo”¹⁶⁷.

Já do ponto de vista da relação com o sujeito, nosso conhecimento se relaciona com a consciência. É diferente, portanto, da relação imediata que temos com algo em nós, como é uma lembrança, uma imagem, um sentimento etc. A consciência é propriamente “uma representação de que uma representação está em mim”¹⁶⁸ e ela é pressuposta pela ciência da lógica (da análise da gramática do pensamento), uma vez que esta ciência nada nos ensina sobre como nós estamos aptos a representar coisas pela

trazer conhecimento, portanto).

¹⁶⁶ KANT. **Lectures on Logic**, tradução J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. *LB* (Lógica de Blomberg), pp 27-28. Ak. xxiv 40.

¹⁶⁷ *KrV*, A 197, B 242.

¹⁶⁸ *Idem*; *LJ* (Lógica de Jäsche), p. 544, Ak. ix 33.

consciência (um estudo desta estirpe compete à metafísica, segundo a *Lógica de Jäsche*). Uma vez havendo consciência de uma representação que está em nós, podemos sempre distinguir nesta representação dois elementos, um *material* e outro *formal*:

Devem-se distinguir em cada conhecimento *matéria* (*Materie*), isto é, o objeto (*Gegenstand*), e *forma* (*Form*), isto é, a maneira *como* (*die Art, wie*) conhecemos o objeto. Por exemplo: se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto (*Object*) que o que sabe tratar-se uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: *mera intuição*, em um caso, *intuição e conceito* ao mesmo tempo, no outro.¹⁶⁹

Voltada ao estudo do juízo, a terceira *Crítica* não desprezará certamente estas distinções sutis. A separação entre os juízos reflexionantes e os juízos determinantes (que está na base da investigação do princípio da finalidade) faz remissão implícita a estes ganhos da investigação lógica. Uma vez que se trata de uma atividade, da atividade de julgar, a distinção entre as duas modalidades de juízos se estabelecerá sobre a relação entre as diversas representações de que somos conscientes: ou bem somos conscientes de uma *matéria* intuitiva para a qual não temos ainda um conceito (para a qual não temos uma *forma*), ou bem somos conscientes de uma *forma* sem, contudo, termos uma *matéria* correspondente. Baseando-nos no exemplo de Kant, poderíamos dizer que o juízo reflexionante é o que faltava para aquele silvícola, consciente de um objeto mas não do que *era* o objeto, enquanto nada faltava para o outro observador consciente, que *sabia* o que *era* aquele objeto, ou seja que *determinou* o objeto particular sob o universal “morada edificada para o homem”. Poderíamos ainda imaginar um caso em que uma pessoa possuísse e fosse consciente de dadas representações conceituais do que seja uma casa (consciente de conceitos aprendidos em livros ou enciclopédias, até oralmente), mas que não estivesse imediatamente intuindo um objeto que pudesse ser determinado por estes conceitos. Dir-se-ia então que faltava a esta pessoa a *matéria* que preenchesse a *forma* dada. Podemos dizer então que a distinção utilizada por Kant na terceira *Crítica* se refere também à relação entre as diversas representações sensíveis e conceituais que temos, ora tomando em

¹⁶⁹ KANT, I. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. – 2ª edição. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 69. *LJ*, Ak 33.

consideração estas últimas como dadas e as primeiras como incertas, ora considerando o inverso.

A ênfase textual é certamente dada à própria faculdade que possibilita ambas as tomadas de consideração, a faculdade de julgar, ou Juízo:

O Juízo (*Urteilkraft*) pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é *Juízo reflexionante*, no segundo o *determinante*. *Refletir* (*Überlegen*), porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso (...).¹⁷⁰

Uma vez que o *refletir* (*Überlegen*) possibilita conceitos a partir da atividade de “comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento”, podemos dizer que, quando acompanhamos Kant em sua tematização do princípio da finalidade, caminhamos num terreno híbrido que diz respeito tanto à *reflexão lógica* quanto à *reflexão transcendental*. Pela primeira, pela reflexão lógica, diz Kant, julgamos a partir de uma simples comparação entre nossas representações, sem nos atermos às faculdades de onde estas mesmas representações surgem, ou seja, julgamos a esmo sobre as representações de que somos conscientes, sem nos preocuparmos se as articulações que traçamos entre as nossas representações conscientes podem ou não ser reencontradas na matéria empírica. Pela segunda, pela reflexão transcendental, julgamos também a partir da comparação e articulação entre nossas representações, mas esta comparação e esta articulação são feitas com um estado de espírito crítico, cômico das faculdades de origem das representações relacionadas e, portanto, cômico da reciprocidade entre entendimento e sensibilidade. Em outras palavras, um juízo advindo da mera reflexão lógica respeita apenas as regras gerais da forma lógica dos conceitos mas não o conteúdo empírico destes conceitos, enquanto um juízo advindo da reflexão transcendental respeita tanto as regras gerais da forma lógica quanto as regras gerais da sensibilidade humana:

¹⁷⁰ KANT, 1974, p. 176. *Erste Einleitung*, AK 211.

Quando se trata não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos, isto é, de saber se as *próprias coisas* são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas etc., essas coisas podem ter uma relação dupla com a nossa capacidade de conhecimento, ou seja, com a sensibilidade e com o entendimento; e como do lugar a que pertencem depende o modo *como* se devem articular umas com as outras, só a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas com um ou outro modo de conhecimento poderá determinar a relação das representações entre si; e o problema de saber se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., não poderá ser decidido pela simples comparação dos conceitos (*comparatio*), mas só pela prévia discriminação do modo de conhecimento a que pertencem, mediante uma reflexão (*reflexio*) transcendental. Poder-se-ia dizer que a *reflexão lógica* é uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito; mas a *reflexão transcendental* (que se dirige aos próprios objetos) contém o princípio da possibilidade da *comparação objetiva* das representações entre si, porque a faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma¹⁷¹.

Kant faz esta clivagem, sabemos, em benefício de sua crítica à metafísica racionalista, mais especialmente à sua subdivisão, denominada ontologia, que sofria vítima daquilo que se denominou de *ilusão lógica* (que é tomar subrepticamente as regras lógicas como condição suficiente para – pretensos- juízos objetivos sobre as representações de que somos conscientes). É verdade que esta distinção entre reflexão lógica e reflexão transcendental pertence à primeira *Crítica*, mais especialmente à assim denominada “Anfibologia dos conceitos de reflexão...”, mas o próprio Kant faz questão de frisar, numa nota à Primeira Introdução, o cuidado que devemos ter também ao analisar o princípio da reflexão sobre os *objetos dados da natureza* (o princípio da finalidade):

Este princípio não tem, à primeira vista, o aspecto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraíndo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para o uso universal, fazer um conceito. Só que, se a natureza, para cada objeto, *indicou* muitos outros

¹⁷¹ *KrV*, A 260-290, B 316-365.

como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na *forma*, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para o nosso Juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade).¹⁷²

Parece possível e até inevitável encontrarmos aqui novamente aquelas duas noções de reflexão (a lógica e a transcendental). Tanto na Anfibologia como nesta nota à seção V do Primeiro Prefácio, a comparação meramente lógica entre as representações, feita de maneira apenas conceitual, prescinde de qualquer recurso à distinção entre leis formais da sensibilidade e do entendimento – no sentido transcendental (tratando todas as representações como homogêneas no espírito). Ora, perguntamos junto com Kant, como pode a lógica geral, que abstrai dos objetos do conhecimento, conter os princípios pelos quais a natureza “indica” para cada objeto outros tantos que dividam com o primeiro a mesma *forma*, “como uma característica para o uso universal”?

Certamente a lógica geral trata de como determinamos uma representação particular qualquer (meramente consciente), a saber, a partir da comparação entre as características deste particular com as características de outros particulares, e da união de suas características comuns sob um conceito universal. A maneira como se realiza esta união, ou seja, a maneira como se conhece ou determina um particular é chamada na lógica geral também de *forma*. Esta última também é sempre a maneira *como* representamos algo: alguém pode representar uma personagem de um livro *como* virtuosa, um outro alguém pode representar esta mesma personagem *como* não virtuosa. Obviamente uma mesma pessoa não pode, pela lei lógica da contradição, representar a mesma personagem *como* virtuosa e *como* não virtuosa num mesmo juízo (não se predica sobre a mesma matéria conceitos contraditórios num mesmo juízo)¹⁷³. A *matéria* de todos estes juízos, no entanto, continua sendo uma simples ficção e independe de poder ser dada a conhecer universalmente pela confluência das leis transcendentais da sensibilidade e do entendimento.

¹⁷² KANT, 1974, p. 176, AK 211, nota.

¹⁷³ KANT. **Lectures on Logic**, tradução J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. *LB* (Lógica de Blomberg), pp 27-28 .Ak. xxiv 40. *LJ* (Lógica de Jäsche), p. 544, Ak. ix 33.

Mas quando se trata dos produtos “indicados” *pela* natureza, ou seja, quando se trata de objetos que não podem em hipótese alguma ser considerados indistintamente quanto a suas faculdades de origem (ou seja, quando se trata dos objetos que não podem ser considerados como homogêneos no espírito, porque não são *causados* pelo espírito, mas pela *natureza*), os conceitos de *forma* e *matéria* certamente ultrapassarão os limites da lógica geral e deverão alcançar a lógica transcendental.

Assim, não é à toa que Kant faz aquela nota, na Primeira Introdução, ao tratar do conceito de finalidade conjuntamente ao tratamento que dá à distinção entre juízos reflexionantes e juízos determinantes. Na nota ele pretende chamar a atenção do leitor para o fato de que, tratando-se de um princípio que se dirige à natureza empírica, à “natureza em sua diversidade sem limite”¹⁷⁴, a finalidade transcende as leis da lógica geral. Estas operam sobre representações conscientes em geral, enquanto o princípio da finalidade opera necessariamente sobre as representações conscientes empíricas. Uma vez que é possível pensar a relação entre particulares e universais tanto do ponto de vista meramente lógico quanto do ponto de vista transcendental, Kant teve que especificar mais seu conceito de finalidade, já que ele reza que “todas as formas naturais que apareçam” serão determinadas por universais a partir de uma comparação ou reflexão transcendental, e não meramente lógica.

Na passagem que daqui a pouco citaremos, da Introdução definitiva, a temática da finalidade é igualmente descrita em termos da relação entre particulares e universais, sendo as modalidades “reflexionante” e “determinante” do juízo maneiras de “pensar o particular como contido no universal”, trabalho cuja responsabilidade fica por conta da faculdade de julgar em geral (*Urteilkraft überhaupt*), responsável que é pela nossa capacidade de enunciar juízos. Kant mostra que há duas maneiras de “pensar o particular como contido no universal”, e o faz através de uma formulação que pouco se distancia daquela da Primeira Introdução, citada mais acima, a não ser pelo novíssimo e peculiar fato de que as duas modalidades de julgar podem ser também utilizadas para se entender a relação entre os conceitos puros do entendimento, ou categorias do entendimento e o dado sensível. Há uma tênue mudança na sua concepção do que sejam os *objetos indicados* pela natureza. É uma mudança importante para a tematização da sistematicidade, como veremos, porque ela suscita o questionamento sobre como delinear adequadamente a relação que deve haver entre a sistematicidade dos

¹⁷⁴ KANT, 1974, p. 176, Ak 211, nota.

conhecimentos empíricos e a aplicação das categorias. Os conceitos puros do entendimento têm um estatuto diferente dos conceitos que até agora abordávamos, como o conceito de “casa”, que é empírico.

Kant entende por "conceitos dados" também as categorias do entendimento, e faz logo remissão à "doutrina do esquematismo puro" para mostrar que, no caso da aplicação das categorias do entendimento á intuição pura temos somente a faculdade de julgar operando em seu uso determinante, pois ela deve ter já no conceito de uma "natureza em geral" a regra de determinação (ou seja, à primeira vista, independente da natureza considerada empiricamente), que indica as condições de subsunção do múltiplo sensível:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade é simplesmente *reflexiva*¹⁷⁵.

Mais uma vez, diz-se, da situação onde o universal é dado (a *forma*), que basta a faculdade de julgar subsumir neste universal um particular (uma *matéria*) - não custa repetir, este é o uso determinante do juízo. Quando, inversamente é este último, o particular que é dado, a faculdade de julgar deve encontrar o universal e é simplesmente reflexionante ou *reflexiva (bloss reflektierend)*¹⁷⁶. Novamente, a diferença entre um e outro uso, possibilitados pela *Urteilkraft*, reside no princípio posto como fundamento em cada um dos dois tipos de juízos. Num primeiro momento, Kant parece estar disposto a defender que, no caso da aplicação das categorias (*formas*) aos dados particulares da experiência empírica (*matéria*), o uso da faculdade de julgar é exclusivamente determinante. O expediente é o da determinação porque a faculdade de julgar indica *a priori* as condições sob as quais “apenas naquele universal é possível subsumir”. Bem sabemos que os conceitos de *forma* e *matéria*, bem como seus conceitos correlatos, quais sejam, os de *particular* e *universal*, *intuição* e *conceito*, têm suas peculiaridades quando dizem respeito ao âmbito da legislação *a priori* do

¹⁷⁵ KANT, 2005, p. 23. *Einleitung*, Ak 179.

¹⁷⁶ *Idem*.

conhecimento. As categorias suscitarão um esforço nada pequeno, por parte de Kant, na primeira *Crítica*, para explicar sua possibilidade e sua realidade objetiva através de seu uso necessário em vistas da possibilidade da experiência, e isso pelo expediente que ele denominou Dedução¹⁷⁷.

A Primeira Introdução, contudo, traz um dado novo, ao afirmar que, no caso da aplicação das categorias, ou seja, no caso onde *haveria* (até agora há pouco) pura e simplesmente determinação, se é verdade que o Juízo tem já seu princípio no conceito de uma natureza em geral, é verdade também que este trabalho de *determinação* pode se dar concomitantemente ao trabalho da *reflexão*. Com todas as letras, Kant afirma que, no caso da determinação das categorias pelo esquematismo *a priori*, o Juízo, em sua reflexão, é *ao mesmo tempo* determinante:

Quanto aos conceitos universais da natureza [categorias], unicamente sob os quais é possível, em geral, um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas *esquematiza-a a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência seria possível. O Juízo é aqui em sua reflexão *ao mesmo tempo determinante* e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob a qual são subsumidas intuições empíricas dadas¹⁷⁸.

Parece-nos salutar compreender satisfatoriamente este “ao mesmo tempo determinante”, uma vez que ele suspende o delineamento mais ou menos preciso que fizemos acima entre os dois usos do juízo. Ora, se se pode dizer que a faculdade de julgar é (ou pode ser) não somente determinante, mas ao mesmo tempo reflexionante e determinante, a dicotomia entre um e outro uso do juízo, segundo a qual estes são mutuamente excludentes (ou...ou) cederia lugar a uma espécie de colaboração, senão até de uma preeminência hierárquica ou temporal entre um e outro, quando se trata da constituição do nosso conhecimento, abrindo uma perspectiva nova para se pensar o vínculo entre as noções de *experiência* e *sistema* na filosofia de Kant¹⁷⁹. O juízo

¹⁷⁷ Kant evidencia duas etapas na Dedução: “na *dedução metafísica* foi posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento: e na *dedução transcendental*, foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objetos de uma intuição em geral”. *KrV*, B 160.

¹⁷⁸ KANT, 1974, p. 177. XX, Ak 212.

¹⁷⁹ Nossa pergunta por qualquer tipo de cooperação ou organização hierárquica entre os juízos reflexionantes e os determinantes está longe de ser uma originalidade nossa. Comentadores contemporâneos a levantaram muito antes de nós. Neste trecho nos apoiamos primeiramente em

reflexionante, cujo princípio é o da sistematicidade dos produtos empíricos, passa a não ter apenas um papel relevante para o conhecimento da natureza empírica, mas também em sentido geral.

A citação é explícita: “nenhum juízo de experiência seria possível” sem 1) categorias, ou “conceitos universais da natureza” esquematizados *a priori*, bem como “nenhum juízo de experiência seria possível” sem 2) aplicação destes esquemas a “toda a síntese empírica”. Esta síntese empírica deve ao “refletir” (*Überlegen*) o escrutínio de se comparar e de “manter-juntas” as representações (no caso, as empíricas, embora possa ocorrer independentemente de suas fontes), o que permite que formemos conceitos empíricos através da “faculdade-de-julgamento” (*facultas dijudicandi*). Por conseguinte, seguindo os passos das duas Introduções a *Crítica do juízo*, temos que a aplicação das categorias à sensibilidade só se torna possível mediante expedientes judicativos voltados ao dado empírico, expedientes estes que, por sua vez, estão sob a guarda do princípio de finalidade da natureza. Se assim é, a dicotomia entre os dois usos do juízo cederia lugar, pelo menos, a uma colaboração necessária entre eles, sem a qual não haveria juízo de experiência possível.

Mas isso parece ao mesmo tempo ser uma traição aos resultados da primeira *Crítica*, a saber, misturar ou confundir dois âmbitos cuja separação é a meta de cuidadosas meditações por parte de Kant: o âmbito da faculdade do entendimento, responsável pelo uso *constitutivo* de suas regras gerais, através da aplicação das categorias à forma da sensibilidade, e o âmbito da faculdade da *razão*, responsável pelo uso *regulador* de suas idéias, pelas quais se pode *pensar* os produtos particulares do entendimento como perfazendo uma unidade com maior extensão possível.

Pois Kant se esforça em fazer uma clivagem entre uma e outra faculdade: “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico (...). A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão,

dois deles: Paul Guyer e Pedro Costa Rego. Cf. GUYER, P. **Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity**. In: *Noûs*, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement. volume 24, número 1, março de 1990, pp. 17-43. Cf. também: REGO, Pedro Costa. **A improvável unanimidade do belo – sobre a Estética de Kant** – Rio de Janeiro: 7Letras, 2002. pp. 48- 54.

por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso, dos conceitos”¹⁸⁰. O motivo desta tentativa de separar as duas faculdades se deve à separação de suas funções no conhecimento, ou seja, na primeira *Crítica* a sistematicidade dos conhecimentos empíricos é considerada por Kant sobretudo como uma demanda racional que é independente do trabalho de aplicação das categorias do entendimento. Por outro lado, dizer que a aplicação das categorias depende de um princípio para o uso lógico do juízo não contraria diretamente a letra da primeira *Crítica*, uma vez que o percurso que Kant faz para legitimar a legislação *a priori* do entendimento certamente não deixa de passar pela tematização das *funções* do juízo.

É verdade que o referido uso reflexionante e o princípio que o dirige não teriam, pelo menos não nominalmente, aparecido na *Crítica da razão pura* e, por isso, suscitarium uma investigação pormenorizada e inédita, agora na terceira *Crítica*. São eles que surgem como elementos basilares já na Primeira Introdução a esta obra, sendo que sua relevância pauta, segundo o próprio Kant, toda sua extensão. A preponderância da investigação do princípio que rege a forma reflexionante do juízo fica explícita numa carta de Kant a um aluno seu, chamado Jacob Sigismund Beck, carta datada de 4 de dezembro de 1791 e escrita com o propósito de permitir a Beck melhor preparo de uma obra que este preparava, cujo tema versaria sobre a filosofia crítica de seu mestre. Kant explica da seguinte maneira o que é o fundamental do texto da Primeira Introdução à terceira *Crítica*:

O essencial desse prefácio (que poderia eventualmente alcançar até a metade do manuscrito) refere-se a esta particular e estranha pressuposição de nossa **razão**: que a natureza, na diversidade de seus produtos, consentiu como que voluntariamente, e como fim para o nosso poder de apreensão, uma acomodação aos limites de nosso Juízo, pela simplicidade e unidade perceptível de suas leis e pela exposição da variedade infinita de suas espécies (*especies*) segundo uma certa lei de constância, que torna possível para nós a vinculação das mesmas sob alguns poucos conceitos-de-gênero, não porque conheçamos a essa finalidade como necessária em si, mas porque temos necessidade dela e assim estamos autorizados a admiti-la e empregá-la *a priori*, na medida em que podemos contentar-nos com ela¹⁸¹.

Não poderia mesmo ser irrelevante a investigação de uma pressuposição que é, como se lê acima, *necessária*. Por estranho que seja, Kant está convicto da necessidade

¹⁸⁰ *KrV*, A 644, B 672.

¹⁸¹ KANT, 1974, p. 165.

de que a diversidade dos produtos da natureza se acomode, "*como que* voluntariamente" aos limites de nossa capacidade de julgar. Tal pressuposição (necessária) é o que torna possíveis nossos conceitos, ou nossas representações refletidas¹⁸², portanto possível a nossa própria atividade de julgar¹⁸³, quando esta está orientada aos dados empíricos. Por necessária que seja, a consideração segundo a qual a natureza se preste à divisão que fazemos da infinidade de seus produtos em gêneros e espécies conceituais não pode ser *conhecida* em si mesma, segundo a ressalva que faz Kant. Fora, então, do registro estritamente teórico, a necessidade desta pressuposição, definida também como *finalidade da natureza*, poderá mesmo comportar o *contentamento* em sua fundamentação (uma investigação estética, portanto, do "prazer puro"), como vemos acima, sem que com isso tenhamos que diminuir seu valor ou deixarmos de "admiti-la e empregá-la" como legisladora *a priori* da nossa faculdade de julgar¹⁸⁴.

Uma vez assegurada a importância da investigação (e independentemente de como ela se desdobraria na terceira *Crítica*), faltaria-nos, contudo, entender ainda no que residiria seu ineditismo. Porque, em verdade, parece ser anterior à *Crítica do juízo* a preocupação de Kant quanto à certa "acomodação", dentro dos limites de nossa faculdade judicativa, daquilo que nos é dado à apreensão. O intento de purgar a metafísica da confusão em que caíra traz justamente a preocupação aludida, uma vez

¹⁸² Segundo a *Lógica de Jäsche*, um conceito é uma "representação universal" por notas características, ou "representação refletida" do que é comum a vários objetos. Cf. KANT, 2003, p. 181, Ak. 91.

¹⁸³ Na *Crítica da razão pura*, diz Kant: "O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos" (A 68, B 93).

¹⁸⁴ Lebrun tem uma bela sugestão, em seu *Kant e o Fim da Metafísica*, para a tematização da sistematicidade em conjunto com a tematização do belo, em prejuízo do modelo teológico: "‘Não conviria’, pergunta Heidegger, liberar o problema da Aparência transcendental dos quadros nos quais Kant – inspirado como ele é pela lógica tradicional – o aprisiona?’ Acabamos de ver que essa liberação, o próprio Kant foi levado a tentá-la. Desferindo o último golpe na Aparência teológica à qual a imagem da finalidade técnica ainda o prendia, ele precisava, para mostrar que a ordem do mundo não perdia o sentido, aprofundar o problema do ‘fundamento da indução’ até atingir aquele da possibilidade do sentido em geral, e fazer surgir assim a idéia de uma filosofia como reflexão. Essencialmente, uma *Menschkenntnis* até então anedótica, a estética, detinha o segredo do empreendimento assim modificado: ela era o melhor exemplo de uma livre reflexão e, por isso, merecia mais do que ser relegada nas belas-letas. É na superfície do fenômeno (*Erscheinung*) estético que a Aparência (*Schein*) transcendental vai enfim se dissipar. A teologia está definitivamente afastada enquanto instância de garantia teórica, como consequência o papel fundador da lógica é posto em questão: não era preciso menos do que isso para que fosse justificada a beleza de ‘desenhos entrelaçados sem meta’ e o charme de um jardim à inglesa. O que há de surpreendente nisso? São o movimento e a ramificação dos conceitos que explicam os entusiasmos dos homens, e não o inverso. LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 400.

que as disputas infundáveis entre os metafísicos têm como ponto em comum a inexistência da relação entre suas proposições e o dado sensível, ou seja, a falta de justificação de suas asserções.

Tal preocupação surge mesmo na *Crítica da razão pura*, na medida em que Kant constrói sua argumentação a respeito da validade das categorias (portanto a respeito do alcance e limitação do conhecimento racional por conceitos, sem o que não há purgação da razão) sobre a relação necessária entre faculdades de representação que são heterogêneas entre si, mais precisamente entre esferas sensíveis e intelectuais do conhecimento (ou entre as faculdades superiores de conhecimento, a saber, razão, juízo e entendimento, e as faculdades inferiores da sensibilidade). Kant se esmera em definir o papel que cada uma destas faculdades possui em nosso conhecimento da natureza e, assim, fundamentar o modo pelo qual se relacionam suas respectivas representações. A preocupação de nosso filósofo a respeito de como nossa capacidade de pensar (juízo) se coaduna com nossa intuição (apreensão) está presente, então, já na questão transcendental sobre como legitimar o uso do entendimento em relação aos fenômenos que nos são dados, na Analítica transcendental.

O próprio Kant afirma que somente empreende uma *dedução transcendental* das categorias do entendimento porque, diferentemente do que se passa com os conceitos do espaço e do tempo, que se referem necessariamente e *a priori* a objetos, as categorias "de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objetos, que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori*"¹⁸⁵. Assim, não permanece insuspeita a necessidade de que as funções do entendimento, das quais são derivadas as categorias, careçam de um princípio transcendental tal como o da *finalidade* dos produtos empíricos da natureza, se se pretende, como o quer Kant¹⁸⁶, que as categorias delas derivadas sejam as condições necessárias pelas quais *todo* o diverso de nossa intuição, e não só de *uma* intuição em geral (que não considera a síntese do múltiplo empírico), possa se reunir numa consciência (junção *a priori* do pensamento com a sensibilidade, portanto), como reza a Dedução. Em outras palavras, o cuidado crítico em se efetuar a ultrapassagem da mera combinação de conceitos (*reflexão lógica*) para a combinação de conceitos feita

¹⁸⁵ *KrV*, A 89, B 120.

¹⁸⁶ *KrV*, A B 143.

conjuntamente às condições sensíveis (*reflexão transcendental*) - cuidado este não tomado por Leibniz, segundo a Anfibologia -, suscita a tematização de uma espécie de colaboração entre o princípio da *finalidade* e os princípios que garantem a unidade da experiência.

2:2: A solidariedade sistemática entre a Crítica da razão pura e as Introduções à Crítica do juízo à luz da teoria do juízo

Nas duas introduções à sua *Crítica do juízo*, Kant está às voltas com a necessidade da investigação pormenorizada de um princípio *a priori* próprio da faculdade de julgar. Não fosse esta faculdade portadora de um princípio próprio, que não a distinguisse da razão e do entendimento, a escrita de uma terceira *Crítica* não seria talvez imprescindível. Tomando o plano apresentado por Kant sobre os dois domínios da filosofia, o teórico e o prático, podemos observar que o entendimento e a razão, considerados as outras duas faculdades “superiores” do conhecimento, têm cada qual o seu “domínio” (*ditio*) muito bem estabelecido.

Segundo Kant, a relação de cada conceito com o seu objeto, seja este qual for, passa pela relação que tal objeto possui com uma nossa faculdade de conhecimento, pois é somente através desta última relação que cada conceito terá o seu “campo” (*Feld*). A parte deste campo em que é possível um *conhecimento* e sobre a qual nossos conceitos ditam as suas leis é o “domínio” (*Gebiet*) destes nossos conceitos, sendo que “toda a nossa faculdade de conhecimento” (*unser gesamtes Erkenntnisvermögen*) possui dois domínios: o dos conceitos de natureza e o do conceito de liberdade. Nossa *Erkenntnisvermögen* é legisladora *a priori* em ambos os domínios. No primeiro, temos o entendimento *a priori* legislador. No segundo, a razão (entendida como razão prática), igualmente *a priori* legisladora¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Neste plano esquemático que Kant apresenta sobre a divisão da filosofia entre teórica e prática, plano que tomamos emprestado da segunda introdução à *Crítica do juízo*, fica-se claro que o autor não esquece da importância teórica capital da razão, no domínio mesmo da legislação da natureza, domínio teórico: “a respeito do conhecimento teórico (da natureza) a razão somente pode tirar conclusões, através de inferências, a partir de leis dadas (enquanto tomando conhecimento de leis mediante o entendimento), conclusões que porém permanecem circunscritas à natureza”. KANT, 2005, p. 19. (*KU* 5: 174-5).

Seguindo o plano da divisão da filosofia, Kant descreve o abismo que há entre a legislação prática e a legislação teórica. Estes dois diferentes domínios, que se diferenciam em sua legislação, não constituem *um só*, diz o filósofo. Sua separação se dá porque, de um lado, o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, não nas coisas em si mesmas, mas na qualidade de fenômenos, enquanto o conceito de liberdade, por outro lado, representa no seu objeto uma coisa em si mesma, embora não na intuição. Claro é que nenhuma das referidas legislações pode fornecer um conhecimento teórico do seu objeto enquanto coisa em si, porque está vetado o nosso conhecimento do campo do supra-sensível, que é o campo das idéias necessárias da razão. Mas a legislação prática, é sabido, exige a *realidade prática* destas mesmas idéias racionais (a partir das quais se faz possível uma legislação prática *a priori*). O conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas leis da razão prática, sendo que a natureza deve ser pensada *como se* houvesse a possibilidade destas leis práticas nela atuarem. Ficaria assim por conta da faculdade do juízo conceber um fundamento de unidade entre o supra-sensível e a natureza, mesmo não tendo aquela faculdade nenhum domínio específico. A faculdade de julgar faria a “passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um [domínio] para a maneira de pensar segundo os princípios de outro”¹⁸⁸.

Sob tal perspectiva, a faculdade do juízo tem um papel sistemático dentro do intento crítico de Kant, justificando-se assim a necessidade mais geral de uma terceira *Crítica*. Mas, tendo a faculdade de juízo uma legislação *a priori* própria (embora não um domínio próprio), cabe aqui entender sua especificidade frente às outras duas faculdades superiores do conhecimento (entendimento e razão), principalmente porque a presente dissertação está às voltas justamente com uma especificação do problema da sistematicidade do conhecimento, a saber, está às voltas com a faceta empírica da sistematicidade (que, como apontamos anteriormente, fora tratada na *Crítica da razão pura* como pertencendo à legislação da razão). Perguntamos, pois, de que modo podemos qualificar melhor a diferença entre a razão e a faculdade de julgar. Não custa reforçar que seria problemático para o leitor de Kant não compreender por que, afinal, a faculdade de juízo, em relação ao nosso conhecimento empírico, toma as rédeas que “antes” pertenciam à razão. Para que a faculdade de julgar torne-se um objeto de crítica, ela precisa conter suas próprias demandas específicas *a priori*.

¹⁸⁸ KANT, 2005, p. 20. (*KU* 5: 174-5). Foge do escopo deste nosso trabalho compreender como a faculdade do Juízo de fato realiza a passagem entre teoria e prática.

Salutar é dizermos que, devotada também à análise de nossos juízos sobre a beleza, a *Crítica do juízo*, principalmente em sua parte denominada “Crítica da faculdade de juízo estética”, traz inegavelmente demandas inerentes à faculdade de julgar. Os juízos de gosto têm uma pretensão de universalidade *sui generis*, cuja característica normativa foge à regra dos juízos práticos e teóricos, uma vez que naqueles primeiros a universalidade não recorre a qualquer conceito determinado. O juízo de gosto, diz Kant, “determina o objeto quanto à satisfação e ao predicado da beleza independentemente de conceitos”¹⁸⁹, diferenciando-se assim tanto dos juízos teóricos, que pressupõem categorias, como dos juízos práticos, que pressupõem o conceito de liberdade prática. De qualquer modo, mesmo tendo papel relevante e indiscutível para a formulação de juízos de gosto, a faculdade de julgar não é apresentada como dotada de um “domínio” próprio sobre o qual valesse exclusivamente a sua jurisdição. Trata-se de saber então no que consiste sua competência e o presumido novo princípio que a condiciona a pressupor a natureza como arte.

Seguindo nossa busca pelas especificidade concernente à sistematicidade empírica relativa à terceira *Crítica*, temos que, do fato de que a faculdade de julgar não tenha um “domínio” próprio de jurisdição não se segue que Kant não dedique a ela um princípio *a priori* próprio. Como veremos aqui, este princípio é o do “juízo reflexionante”, responsável pela consideração da “finalidade da natureza”, desenvolvido em contraposição ao “juízo determinante”. O problema que nos guia na leitura dos textos selecionados para as partes que seguem continua o de saber qual a originalidade do tratamento que Kant dá à concepção de juízo na terceira *Crítica*, quando comparado com o tratamento dado a esta mesma função em sua primeira *Crítica*. Projeto mais ambicioso é o de entender as necessidades de qualquer mudança que o filósofo porventura fez na concepção da finalidade técnica, que é vinculada à idéia necessária de Deus, para a finalidade artística, que, em termos gerais, dependeria unicamente de uma faculdade humana de conceber a natureza como arte, através do princípio do juízo reflexionante. Não havendo inconsistência entre o tratamento que Kant dá à noção de finalidade empírica no Apêndice à Dialética transcendental (que traz a razão como sede de uma ilusão ao mesmo tempo irremediável e necessária) e a teoria do objeto de conhecimento que está subjacente a toda sua Analítica transcendental, por que então Kant reformularia sua concepção de finalidade, na terceira *Crítica*, desta vez dando ênfase ao juízo como faculdade responsável pela sistematicidade empírica? Teria Kant

¹⁸⁹ KANT, 1974, p. 221.

mudado substancialmente sua teoria do juízo, da primeira a terceira *Crítica*, a ponto de não mais poder dedicar à razão a prerrogativa da sistematicidade empírica? Mirando sua argúcia analítica para a faculdade de julgar, perscrutando nela o alicerce “heautônomo” de nossos juízos empíricos, alicerce sobre o qual a faculdade dá a si mesma a lei para refletir sobre a natureza¹⁹⁰, não estaria Kant dando novos contornos à necessidade de compreendermos sua filosofia transcendental à luz de diferentes pressupostos finalistas? A relação entre as leis universais do entendimento e as leis empíricas da natureza ganharia um estatuto completamente novo ou apenas mudou o foco das atenções que Kant tinha em mente? O que se segue será balizado por tais questões gerais, sempre procurando acolher a partir delas as minúcias do texto de Kant.

2:3: A faculdade de julgar na primeira e na terceira Críticas

Em sua *Crítica da razão pura* Kant parece não tematizar nem reconhecer para a faculdade do juízo um princípio exclusivo. Em contraposição ao entendimento, que é a faculdade de regras, a faculdade de julgar é apenas descrita como uma capacidade de *subsumir* a regras, discernir se algo se encontra ou não subordinado a uma regra dada. A lógica geral, diz Kant, abstrai das condições sob as quais os objetos podem ser dados, e por isso ela só pode nos fornecer regras formais. A maneira como tais regras formais são aplicadas foge da alçada da lógica geral, já que, às voltas apenas com o geral *in abstracto*, a lógica geral, para aplicar regras, teria que sucessivamente pressupor mais e mais regras, caindo num regresso ao infinito, sem nunca alcançar o momento mesmo da aplicação das regras sobre algo dado por uma faculdade independente do entendimento, como é o caso da sensibilidade. Um tal regresso ao infinito não deve ocorrer numa lógica transcendental, uma vez que ela está também às voltas não só com as regras formais, mas com a própria aplicação destas regras sobre objetos:

A filosofia transcendental tem (...) a particularidade de, além da regra (ou melhor, da condição geral das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente,

¹⁹⁰ “(..) a faculdade do juízo possui um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como *heautonomia*) para a reflexão sobre aquela, lei que poderia chamar de *especificação da natureza*, a respeito das suas leis empíricas.” (KANT, 2005, p. 30).

a priori, o caso em que a regra deve ser aplicada. A causa da superioridade que tem, neste aspecto, sobre todas as outras ciências instrutivas (com exceção da matemática), reside precisamente em tratar de conceitos que devem referir *a priori* aos seus objetos, cuja validade objetiva, por consequência, não pode ser demonstrada *a posteriori*, pois isso seria deixar completamente de lado a sua dignidade; mas tem de poder expor, simultaneamente, segundo características gerais, mas suficientes, as condições pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos. Caso contrário, não teriam qualquer conteúdo, seriam simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento¹⁹¹.

Assim como a matemática, que recebe sua dignidade objetiva porque constrói seus objetos na intuição pura, a filosofia transcendental pode não apenas conter regras formais, como as contidas na lógica geral, mas também as condições pelas quais tais regras determinam *a priori* seu conteúdo (condições pelas quais se referem imediatamente a seus objetos). Da lógica transcendental espera-se a solução para a difícil equação entre entendimento e sensibilidade, entre o que é dado passivamente e o que é espontaneamente produzido pelo espírito humano. A solução deve advir do cuidadoso arranjo entre conceitos, juízos e raciocínios, mas não um arranjo que se deixa resolver apenas formalmente, coisa que a lógica geral o poderia bem fazer, mas também materialmente: “A lógica geral não contém nem pode conter quaisquer preceitos para a faculdade de julgar. Com efeito, já que *abstrai de todo o conteúdo do conhecimento*, resta-lhe apenas a tarefa de decompor analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e raciocínios e assim estabelecer regras formais do uso do entendimento”¹⁹²; a lógica geral deve receber da lógica transcendental as condições sob as quais a faculdade de julgar (enquanto faculdade de discernir se algo se encontra ou não subordinado a dada regra) determinará a contraparte material, o conteúdo de toda a forma do conhecimento.

Deixado sozinho, o entendimento em geral, faculdade de regras, é inócuo em relação ao conteúdo dos conceitos que possui. Segundo Kant, o entendimento é suscetível de ser “instruído e apetrechado por regras”, enquanto a faculdade de julgar é um “talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido”¹⁹³. Assim, na primeira *Crítica* Kant deixa a aplicação das regras do entendimento sob a tutela de uma faculdade que se aproxima do “bom senso”,

¹⁹¹ *KrV*, A 135, B 175.

¹⁹² *KrV*, A 133, B 172.

¹⁹³ *KrV*, A 133, B 172.

habilidade “cuja falta nenhuma escola pode suprir”: um aprendiz que possua um entendimento “acanhado”, diz Kant, pode mesmo receber regras abstratas advindas de um saber alheio, sem saber contudo aplicá-las *in concreto*. Uma lógica que *exponha* as condições sob as quais os objetos são dados, simultaneamente com as regras formais; que aplique as regras do entendimento de maneira *a priori* a objetos, ou seja, que determine *a priori* os objetos, eis o que procura Kant.

A referência *a priori* aos objetos é assim uma peculiaridade da lógica transcendental e está vinculada à definição mesma que Kant fornece de juízo em sua primeira *Crítica*: um talento peculiar de aplicar conceitos puros do entendimento aos fenômenos, e isso através dos *esquemas transcendentais*, representações “mediadoras” (*terceiros-termos*) entre o elemento intelectual e o elemento sensível de nosso conhecimento¹⁹⁴. Em outras palavras, o juízo ou a faculdade de julgar estão à mercê da ajuda da faculdade da *imaginação*, sem a qual não seriam possíveis os esquemas, quando da determinação *a priori* de objetos. A imaginação é a faculdade transcendental que responde pela condição sensível de *uso* dos conceitos do entendimento puro. Num trabalho conjunto com a *apercepção pura*, a imaginação transcendental possibilita que o diverso da intuição seja ligado do ponto de vista sensível¹⁹⁵.

Mas desse modo a prerrogativa transcendental da faculdade de julgar parece tão somente a de determinar os conceitos do entendimento, sem reflexão, embora com a ajuda dos esquemas da imaginação, sem que seja cedido espaço a qualquer princípio suplementar, como aquele que perseguimos, a saber, o princípio sistemático. Mas estaria mesmo Kant longe da abordagem que fará da faculdade de julgar em sua terceira *Crítica*, onde esta faculdade terá um princípio próprio: o do juízo reflexionante, à base de toda determinação?

A terceira *Crítica* introduz o tema dos juízos reflexionantes em comparação com a atividade de julgar denominada “determinante”.

Nas palavras da Primeira Introdução:

O Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no

¹⁹⁴ *KrV*, A 138, B 178.

¹⁹⁵ “A imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento. Mediante esta faculdade, ligamos o diverso da intuição, por uma lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental”. Cf. *KrV*, A 124.

fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é *Juízo reflexionante*, no segundo o *determinante*¹⁹⁶.

Na Introdução Definitiva temos:

A faculdade de juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade de juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é apenas *reflexiva*¹⁹⁷.

Tendo principalmente em vista a citação da Introdução Definitiva, podemos notar que Kant coloca a aplicação das categorias pelos esquemas transcendentais sob a rubrica da *determinação* (caso em que a regra é *dada*). Se é possível estabelecer algum vínculo imediato com a noção de juízo da primeira *Crítica*, envolvendo os esquemas transcendentais, eis o juízo determinante como um caminho evidente para tanto. As categorias, conceitos universais dados, são aplicadas a casos particulares, determinando-os (com a ajuda dos esquemas transcendentais). Mais explícita é a dificuldade de encontrarmos qual seria o vínculo entre as duas *Críticas* no que concerne à outra atividade do julgar, a denominada “reflexionante” ou “reflexiva”. Segundo Henry Allison, uma vez que a Analítica transcendental da primeira *Crítica* está às voltas com a determinação e justificação de princípios *a priori* da experiência possível, nela Kant se ateve ao movimento do juízo que se faz “de cima para baixo”, ou seja, dos conceitos universais à determinação dos particulares¹⁹⁸. Significaria isso, contudo, uma total impossibilidade de a primeira *Crítica* guardar aspectos que pertencem à caracterização da atividade reflexionante da faculdade de julgar?

Ora, do ponto de vista da *Crítica do juízo*, podemos responder negativamente à pergunta acima. No que tange aos “conceitos universais”, diz ela, conceitos pelos quais se faz possível determinarmos o conceito de *experiência*, sem consideração de determinações empíricas particulares, “a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas *esquematiza-a a priori* e aplica esses esquemas a toda a síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência seria possível. O Juízo é

¹⁹⁶ KANT, 1974, p. 176, Ak 211.

¹⁹⁷ KANT, 2005, p. 23, Ak 179.

¹⁹⁸ ALLISON, 2001, p. 15.

aqui em sua reflexão *ao mesmo tempo determinante* e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob a qual são subsumidas intuições empíricas dadas”¹⁹⁹. Na *Crítica do juízo*, ao que indica a passagem, Kant lançaria um olhar retrospectivo sobre sua teoria do esquematismo transcendental, para surpreendentemente encontrar ali um aspecto reflexionante da faculdade de julgar.

Seguindo ainda a indicação de Henry Allison, poderíamos dizer agora que na terceira *Crítica* a atenção de nosso filósofo se volta à atividade do juízo que parte de particulares, não mais de universais, como as categorias. Ao dizer que na aplicação das categorias o juízo é, em sua reflexão, *ao mesmo tempo determinante*, Kant estaria assumindo que sua primeira *Crítica* guardava elementos reflexionantes cuja especificidade deveria ser abordada noutra ocasião que não aquela da *Crítica da razão pura*. Não haveria, porém, a partir da *Crítica do juízo*, algo ainda mais radical do que uma simples mudança de foco de atenção por parte de Kant? Não teria havido uma ruptura mais profunda entre a concepção de juízo de uma *Crítica* a outra? Pois, sabemos, pelo menos do ponto de vista mais geral, ambas as obras aparentemente trazem perspectivas diferentes sobre o papel da faculdade de julgar: à primeira vista, na primeira *Crítica* a faculdade de julgar não tem como princípio a consideração da sistematicidade dos conhecimentos empíricos (papel da razão), como o terá na terceira *Crítica*.

Para Béatrice Longuenesse, a resposta é a de que não há ruptura radical ou mudança significativa na concepção de juízo da primeira à terceira *Críticas*. Ela defende com todas as letras que na primeira *Crítica*, ao contrário do que comumente se acredita, podemos encontrar “uma concepção de juízo na qual a *reflexão* exerce um papel essencial, não sendo um tema exclusivo da terceira *Crítica*”²⁰⁰. Ainda segundo ela, “o que torna os juízos *meramente* reflexionantes é que neles o esforço da atividade de julgar falha em sua tentativa de formar um conceito. E falha porque tal tentativa *não pode* ser satisfeita. Este é o caso dos juízos estéticos, que são 'meramente reflexionantes', onde a concordância entre a imaginação e o entendimento ocorre de tal forma que impossibilita ser refletida sob qualquer conceito”²⁰¹. Longuenesse defende que os aspectos determinante e reflexionante do juízo são complementares: “a *aplicação* das categorias é inseparável de um processo de pensamento que possui um

¹⁹⁹ KANT, 1974, p. 177, Ak 212.

²⁰⁰ LONGUENESSE, 2000, p. 163.

²⁰¹ *Idem*, p. 164.

aspecto reflexionante”²⁰².

À primeira vista, a sugestão de Longuenesse está de fato conforme à citação mais acima, retirada da primeira Introdução, segundo a qual a aplicação das categorias se dá por um expediente reflexionante, embora não *meramente* reflexionante. Para serem aplicados aos dados sensíveis por intermédio da imaginação, os conceitos puros do entendimento dependeriam de uma reflexão que, encontrando ao *mesmo tempo* seu ponto de apoio para a aplicação destes mesmos conceitos, tornar-se-ia determinante. Desde já podemos vislumbrar que numa tal interpretação o problema da legalidade da esfera contingente do conhecimento, que é o problema da esfera empírica, deverá aparecer sob um novo prisma. Ora, antes de ser um mero adendo à teoria do objeto de conhecimento, a legalidade empírica, agora sob a legislação da faculdade de julgar em sua aceção reflexionante, aparecerá com toda a sua importância para a constituição mesma dos objetos do conhecimento (da aplicação das categorias à sensibilidade, por conseguinte). Há, contudo, um ponto problemático numa tal interpretação: no que concerne ao seu trabalho de garantir a legitimidade do conhecimento *a priori*, é pouco evidente que a primeira *Crítica* permita facilmente pensarmos a consecução do conhecimento a partir de um movimento do juízo que se desse “de baixo para cima” (do particular ao universal), para invertermos a expressão de Allison acima referida.

Devotada justamente à prova de que os objetos do conhecimento necessariamente dependem da aplicação das categorias ao dado sensível, a Dedução transcendental da primeira *Crítica*, partindo da completa heterogeneidade entre a faculdade da sensibilidade, que oferece o múltiplo sensível, e a faculdade do entendimento, responsável pelos conceitos, tem a difícil missão de provar que todo o múltiplo de nossas intuições está sob a vigência da legislação categorial, portanto, sob a jurisdição da unidade necessária da apercepção. A Dedução deve provar que “tudo o que se pode apresentar a nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam *a priori* do entendimento”²⁰³, não cabendo à primeira vista espaço a uma atividade do juízo na qual particulares dados não estivessem já determinados pelas categorias; a uma atividade na qual houvesse *meramente* reflexão. Em outras palavras, não parece facilmente defensável uma interpretação da primeira *Crítica* na qual se encontre uma atividade do juízo que prescindisse de uma determinação categorial do múltiplo sensível, como à primeira vista parece ser o caso da atividade reflexionante da terceira *Crítica*.

²⁰² *Idem*, p. 164.

²⁰³ *KrV*, B 160.

Igualmente não parece fácil admitir que a determinação das próprias categorias seja de algum modo condicionada por uma atividade reflexionante. Que a terceira *Crítica* afirme uma coisa e outra, e aparentemente o faz, torna-se algo problemático; entendê-lo significa refinar ainda mais a conexão que há entre a “aplicação”²⁰⁴ das categorias e a noção de juízo com a qual Kant opera em seus esforços de empreender uma teoria do objeto²⁰⁵.

2:4: Unidade objetiva da apercepção, juízo e reflexão: a complementaridade entre reflexão e determinação

Vimos que Kant, na Primeira Introdução a *Crítica do juízo*, lança um olhar retrospectivo à sua doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, colocando-a em relação direta com uma nova distinção, feita entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. O juízo, *quando já dispõe* das categorias (conceitos universais da natureza), apenas as esquematiza *a priori*, sem o auxílio de um novo princípio que não o de uma natureza em geral, princípio oriundo do entendimento. Neste caso, o juízo é determinante. Quando se tem particulares para os quais se deve antes encontrar conceitos, diz Kant, o juízo precisa de um outro princípio, pelo qual podemos esperar chegar, a partir da comparação de nossas representações, a conceitos empíricos cuja procedência se dá através de um juízo reflexionante. O princípio vigente, neste caso, é o de que a “natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa

²⁰⁴ A possibilidade em geral da “aplicação” das categorias aos fenômenos não se confunde necessariamente com a explicitação das condições sensíveis desta mesma aplicação. Seguimos Henry Allison, quando este, contra as leituras que depreciam o capítulo do Esquematismo sob a alegação de inutilidade, deixa claro que, enquanto a Dedução tenta resolver o problema da aplicação, o esquematismo tende a fornecer as condições sensíveis sob as quais a aplicação das categorias aos fenômenos se torna factível. A questão do esquematismo não é a de *se* as categorias se aplicam aos fenômenos, mas sob quais *condições sensíveis* elas se aplicam a eles: “saber que o conceito de quantidade é aplicável aos fenômenos não é ainda saber que os objetos aos quais ele se aplica são grandezas extensivas e que todos os fenômenos são grandezas extensivas”. Cf. ALLISON, 2004, p. 203.

²⁰⁵ Béatrice Longuenesse apresenta pelo menos três definições complementares de juízo. A primeira definição é dada no §19 da Dedução: “(...) um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção conhecimentos dados”; a segunda pelo §17 da *Lógica de Jäsche*: “Um juízo (*Urtheil*) é uma representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação entre elas, na medida em que constituem um conceito”; a terceira pelo §23 dos *Prolegômenos*: “Juízos, quando considerados meramente enquanto condição da unificação de representações dadas numa consciência, são regras”. Cf. LONGUENESSE, 2000, pp 81-95.

parcimônia, adequada a nosso juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do juízo *a priori* tem de preceder toda comparação”²⁰⁶. Dado que, em seu olhar retrospectivo, Kant nos diz que no primeiro caso o juízo, *em sua reflexão*, é *ao mesmo tempo* determinante, cabe aqui acompanharmos o filósofo e investigar a relação que ele encontra entre a reflexão (ou comparação de nossas representações para obtenção de conceitos empíricos) e a determinação transcendental das categorias. Esta nossa tarefa não pode ser empreendida sem que voltemos nós mesmos ao coração da teoria kantiana do objeto de conhecimento, portanto sobretudo à Dedução transcendental, refinando nossa interpretação à luz de uma reflexão que, é verdade, pouco se deixa entrever de maneira tão imediata nesta parte da *Crítica da razão pura*. Apostamos, entretanto, que o sucesso de tal tarefa possa ser alcançado quando a Dedução transcendental é lida em conjunto com outras partes da primeira *Crítica*, como a dedução metafísica das categorias, bem como também em conjunto com os cursos de *Lógica*, em especial com a *Lógica de Jäsche*.

A teoria da objetividade de Kant é respaldada pela possibilidade de que o diverso de nossas representações sensíveis, que se fundamenta em nossa receptividade, seja ligado de algum modo pelo entendimento. Assim como a Estética transcendental nos ensinou que a forma de nossa intuição se encontra *a priori* em nossa capacidade de representação, a Analítica transcendental nos ensina que a ligação de qualquer diverso, seja sensível ou não, fica por conta da espontaneidade do entendimento²⁰⁷. Kant chama de *síntese* o ato espontâneo de ligar um múltiplo em geral, deixando claro que tal síntese jamais advém dos próprios objetos, mas tão somente do sujeito que representa tais objetos:

(...) a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de

²⁰⁶ KANT, 1974, p. 177, Ak 212.

²⁰⁷ O espaço e o tempo, como formas *a priori* da sensibilidade não oferecem mais do que o múltiplo de representações. A unidade destas representações fica à mercê da síntese do entendimento. Disso não se segue, porém, que esteja errada a tese da Estética transcendental, segundo a qual espaço e tempo são dotados de unidade intrínseca, que são únicos (*einzig*) e unos (*einig*), independentemente do entendimento. É verdade que precisamos da síntese do entendimento para conhecer, por exemplo, para conhecermos *espaços determinados*, como quando pensamos no conceito de linha. Mas cada percepção ligada pela síntese do entendimento é uma delimitação do espaço uno, cuja unidade é mesmo independente do entendimento. Cf. SANTOS, Paulo Licht dos. “A unidade essencial e originária da intuição e o §26 da Dedução Transcendental”. In: *Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2010, pp. 407-420.

representar; e já que temos de dar a esta última o nome de entendimento, para a distinguir da sensibilidade, toda a ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de *síntese* para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade²⁰⁸.

O tema da síntese de nossas representações nos coloca imediatamente no cerne do problema mesmo da Dedução transcendental: como podem funções de síntese que dizem respeito meramente ao “uso lógico do entendimento” se coadunarem com a multiplicidade sensível? Sem uma tal coadunação entre ligação de representações em geral e ligação de representações sensíveis, o problema da objetividade das categorias permaneceria irrespondível. Aqui temos uma boa porta de entrada para vincularmos a terceira e a primeira *Críticas*, porque já na dedução metafísica das categorias Kant deixa entrever que sua concepção de síntese traz o motivo que se estenderá por toda a Dedução transcendental, que é o de relacionar a síntese do múltiplo *a priori* da intuição com a ação que consiste em “ordenar diversas representações sob uma representação comum” de maneira discursiva, ou seja, *julgar*²⁰⁹.

Se estamos às voltas com a *origem* primeira de nosso conhecimento, diz Kant, debruçar-se sobre a síntese de nossas representações é a primeira tarefa que devemos enfrentar. Porque a síntese em geral reúne em si os dois troncos de nossas representações, sejam as imediatamente conscientes, sejam as mediamente conscientes; as representações sensíveis e as intelectuais. Sob a rubrica da síntese em geral está não só a reunião do diverso *a priori* da intuição, como no caso da matemática e da geometria, mas também o diverso empírico (a síntese de conceitos puros e de conceitos empíricos são possíveis pela síntese em geral). A síntese em geral, nos ensina Kant, é “um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência”²¹⁰.

Certamente o intento analítico ou purgativo de nosso filósofo trata de

²⁰⁸ *KrV*, B 130.

²⁰⁹ *KrV*, A 68, B 93.

²¹⁰ *KrV* A 78, B 103

decompor tal síntese cega em seus elementos, dentre os quais estão as categorias, conceitos universais que repousam no uso lógico do conhecimento. Mas Kant o empreende menos para fazer brilhar um suposto valor em si mesmo das categorias do que para mostrar que a objetividade delas está respaldada na ligação do conteúdo sensível pela espontaneidade do entendimento, sem o que não haveria conhecimento no sentido próprio da palavra (haveria só um conhecimento grosseiro e confuso, pré-reflexivo, que não comungaria da universalidade requerida pelo conhecimento da experiência):

Entendo por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento. Tal síntese é *pura* quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo). *Antes de toda a análise das nossas representações, têm estas de ser dadas primeiramente e nenhum conceito pode ser de origem analítica quanto ao conteúdo.* Porém, a síntese de um diverso (seja dado empiricamente ou *a priori*) produz primeiro um conhecimento, que pode aliás de início ser ainda grosseiro e confuso e portanto carecer de análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo; é pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento.

(...) reportar essa síntese a *conceitos* é uma função que compete ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra²¹¹.

Assim, sem “reportar essa síntese [cega] a *conceitos*” não temos conhecimento genuíno, para Kant. Há uma síntese em geral, que é pura quando o diverso não é dado empiricamente, e empírica quando o diverso é dado empiricamente. O intuito *analítico* é o que reporta a *conceitos* uma e outra especificação da síntese em geral, e isso através da atividade do entendimento, que é descrito como a *faculdade de julgar*, responsável pela unificação de um múltiplo de representações: “Podemos (..) reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar”²¹². Em outras palavras, a análise de nossas representações se exercerá em atos de julgar (em comparações e unificações de representações, ou reflexão) que pressupõem de algum modo aquele conhecimento sintético grosseiro e confuso (seja síntese de *conceitos* em geral, seja síntese de

²¹¹ *KrV Idem.*

²¹² *KrV A 69, B 94.*

intuições puras ou empíricas); uma síntese cega que está na base de nossos conceitos, perfazendo o *conteúdo* destes nossos conceitos (Kant deixa claro que nenhum conceito tem seu conteúdo originado analiticamente).

Intimamente relacionado ao papel da faculdade de julgar, o tema da síntese de nossas representações em juízos nos coloca mais próximos da relação que nosso filósofo deve estabelecer entre a forma do juízo e os objetos empíricos, abrindo-se assim a perspectiva de encontrarmos os laços entre a teoria do objeto e o princípio do juízo reflexionante (entre a determinação de objetos e a reflexão transcendental), princípio que tem como forma a finalidade da natureza em seus produtos empíricos. Fazê-lo significa estabelecer o vínculo entre a unidade objetiva da apercepção e a forma lógica do juízo. Expliquemo-nos.

Na *Crítica da razão pura* encontramos o mote para traçarmos devidamente a necessária relação entre o entendimento e a sensibilidade a partir de uma definição de juízo dada por Kant, a saber: um juízo é o “conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto”²¹³. De que modo um juízo é um conhecimento mediato de um objeto? Segundo Kant, nenhuma representação pode se referir imediatamente a um objeto senão a intuição, que pode fornecer representações singulares. A diferença entre intuição e conceito reside justamente em que “a primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal (marca característica) que pode ser comum a várias coisas”²¹⁴. Dada a característica discursiva de nosso conhecimento, ou seja, dado que nele são encontrados conceitos que se fundam na espontaneidade do nosso pensamento e são relacionados em juízos, o conhecimento humano está necessariamente à mercê de representações que não se referem imediatamente a objetos. Os conceitos que entram em nosso conhecimento discursivo são sempre representações universais ou refletidas, que se opõem à intuição na medida em que representam o que é comum a vários objetos, sendo portanto incapazes de representar estes últimos em sua singularidade. Kant chega a dizer que apenas “por mera tautologia que se fala em conceitos universais ou comuns”²¹⁵. Se a tradição dividiu os conceitos em “universais”, “particulares” e “singulares”, diz Kant, é porque confundiu o *uso* dos conceitos com aquilo que eles de fato são. Podemos usar conceitos como se fossem particulares, o que não quer dizer que os conceitos sejam particulares em sua natureza. Tendo a *forma* da universalidade, os conceitos têm, por

²¹³ *KrV* A 68, B 93.

²¹⁴ *KrV*, A 320, B 377.

²¹⁵ *Lógica de Jäsche*, §1.

outro lado, sua *matéria*, que é o objeto: “Em todo conceito, devem-se distinguir matéria e forma. A matéria dos conceitos é o objeto (*der Gegenstand*); sua forma, a universalidade (*die Allgemeinheit*)”²¹⁶.

Ora, informa-nos Kant, o entendimento não faz outro uso dos conceitos a não ser julgar, ou seja, *subsumir* ou *determinar* um conceito *sob* outro conceito. Sendo o juízo uma subsunção de um conceito-sujeito inferior sob um conceito-predicado superior, um juízo não é senão uma representação de uma relação de conceitos onde um conceito válido para diversos conceitos (predicado) subsume um conceito (sujeito) que só então poderá compreender uma dada representação que porventura se refira imediatamente ao objeto, ou seja, uma intuição:

Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente a um objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto. Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto²¹⁷.

Kant usa como exemplo o juízo *todos os corpos são divisíveis*. Aqui o conceito *divisível*, conceito que é válido para diversos outros conceitos (como linhas e números, por exemplo), está subsumindo o conceito *corpo*. O conceito mais amplo ou superior (o predicado *divisível*) determina o conceito menos amplo ou inferior *corpo* (sujeito). É este último, o conceito-sujeito que deverá, por sua vez, referir-se à ou ser aplicado à intuição, o que sugere que, desde um ponto de vista formal, Kant concebe na definição mesma de juízo a necessária remissão à sensibilidade:

Assim, neste juízo, por exemplo, *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediamente pelo conceito de divisibilidade²¹⁸.

Assim, conhecemos *mediatamente* “certos fenômenos” porque carecemos sempre de representações mais elevadas (predicados), diz Kant, pelas quais determinamos os conceitos-sujeito que representam o que há de comum nestes

²¹⁶ *Lógica de Jäsche*, §1.

²¹⁷ *KrV*, A 68, B 93.

²¹⁸ *KrV*, A 69, B 94.

fenômenos. Sendo os conceitos representações universais, ou seja, representações refletidas do que há de comum entre fenômenos que se apresentam a nós, podemos dizer que tais fenômenos são *indeterminados* até que um ato do juízo os determine. Um juízo é, portanto, um conhecimento mediato de um objeto de conhecimento, porque ele não pode se referir imediatamente a este último, embora seja condição de sua determinação *enquanto* objeto de conhecimento. Ao juízo, subordinação de conceitos (subordinação do sujeito por um predicado), deve corresponder uma subordinação de objetos²¹⁹.

O texto da *Lógica de Jäsche* é particularmente interessante para compreendermos a remissão ao objeto ensejada pela forma do juízo. Ao explicar a separação entre juízos analíticos e sintéticos, Kant faz referência à seguinte forma de um juízo do tipo ‘A é B’: “A todo x ao qual convém o conceito de corpo (a + b), convém também o de extensão (b): eis um exemplo de proposição analítica. A todo x ao qual convém o conceito de corpo (a + b) convém também o de atração (c): eis um exemplo de proposição sintética”²²⁰. Tanto no caso dos juízos analíticos quanto no caso dos juízos sintéticos, as relações entre os conceitos faz referência a um objeto ‘x’. Um juízo analítico como “todo corpo é extenso” determina pelo predicado da extensão todos os particulares cujas características comuns são refletidas de algum modo no universal ‘corpo’. Se estamos às voltas com a matéria sensível do conceito-sujeito ‘corpo’, ou seja, com sua significação, podemos dizer que “certos fenômenos” que se apresentam a nós e que são subsumidos pelo conceito ‘corpo’ são determinados enquanto objeto de conhecimento pelo predicado ‘extensos’. Antes de receber sua determinação, o objeto no qual encontramos a relação entre A e B, entre o sujeito e o predicado, é uma “incógnita x”²²¹, que, enquanto objeto da intuição, receberá sua determinação quando trazido sob uma hierarquia de conceitos subordinados (quando fenômenos que se apresentam a nós são refletidos sob o conceito de ‘corpo’, e este subordinado pelo conceito mais amplo ‘extensão’). Mas, vejamos bem, uma coisa é dizermos que *uma vez* determinados certos fenômenos sob o conceito *corpo* são eles igualmente

²¹⁹ Neste ponto concordam tanto Henry Allison quanto Béatrice Longuenesse. Segundo Allison, entender a concepção de juízo de Kant é compreender que todo juízo *determina* um objeto, na medida em que faz uma asserção sobre tal objeto. E, de fato, veremos que Kant marca com a letra ‘x’ a referência última de um juízo, indicando a indeterminação do objeto, indeterminação que é anterior a qualquer ato de juízo. Segundo Longuenesse, o que torna a combinação de conceitos em juízos é sempre sua relação ao objeto subsumido pelo conceito-sujeito. Cf. LONGUENESSE, 2000, pp 86-90; Cf. ALLISON, 2001, pp 18- 20.

²²⁰ *Lógica de Jäsche*, §36.

²²¹ *KrV*, A 9, B 13.

determinados pelo conceito *divisível*, outra coisa é dizermos que dados fenômenos que se apresentam a nós estão de fato subsumidos pelo conceito *corpo* (aqui já está implicado o estarmos de posse do conceito utilizado na posição de sujeito no juízo).

Como apontam também Longuenesse e Allison²²², torna-se evidente a insuficiência de circunscrevermos a noção de juízo somente dentro da concepção da determinação de conceitos, ou seja da subordinação de conceitos, quando da tentativa de compreendermos a relação de juízos a objetos, problema central da Dedução transcendental, que tem por objetivo fugir do fantasma de que poderia haver fenômenos “que o entendimento os não considerasse conformes às condições de sua unidade”²²³. O §19 do texto da Dedução faz uma diferenciação entre unidade objetiva da apercepção e unidade subjetiva. Por unidade subjetiva Kant entende o tipo de unidade de representações que depende da associação empírica (*sentir* que a representação acompanha a representação de um objeto que seguramos, por exemplo), associação baseada nas leis da imaginação reprodutiva (que têm validade meramente subjetiva). O passo necessário para que saíamos de uma associação subjetiva entre representações e façamos uma asserção com valor de verdade sobre um objeto será dado pela função que a cópula “é” desempenha em nossos juízos²²⁴.

Sabemos que Kant quer fundamentar a necessidade das categorias nas funções lógicas do julgar. Segundo ele, “a mesma função que confere unidade às diversas representação *num juízo* dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*”²²⁵. Assim sendo, a passagem entre a mera forma do juízo para a intuição será de crucial importância para a justificação mesma das categorias como condições de conhecimento de objetos. O fato de que a forma do juízo “A é B” exprima que todos os fenômenos subsumidos por A são também determinados também por B carece da passagem do conceito A para a intuição, sendo que esta é que possibilita primeiramente que fenômenos nos sejam dados. Queremos saber: como chegamos a conceitos, a partir dos dados sensíveis? Veremos que um bom caminho para preencher a lacuna que falta entre a intuição e a forma lógica será a noção de *reflexão* da *Crítica do juízo*. Uma glosa que contemple na primeira e na terceira *Críticas*, bem como nos textos da *Lógica de Jäsche* a complementaridade entre determinação e reflexão, eis que pretendemos com o que segue abaixo.

²²² Cf. ALLISON, 2001, p. 20; LONGUENESSE, 2000, p. 162.

²²³ *KrV*, A 90, B 123.

²²⁴ *KrV*, B 141-142.

²²⁵ *KrV*, A 79, B 105.

Na primeira Introdução a *Crítica do juízo* Kant perscruta a atividade de reflexão a partir da consideração de que a comparação e a relação de representações é fruto de uma reflexão, pela qual conceitos são formados. *Überlegen* é comparar e manter juntas representações dadas, nos diz Kant, “seja umas com as outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”²²⁶. Aqui o leitor atento pode escutar os ecos da Anfibologia dos conceitos de reflexão da primeira *Crítica*, onde Kant fizera a distinção entre dois tipos de reflexão: a lógica e a transcendental. A primeira, dizia Kant, era apenas uma mera comparação de representações conceituais, sem a devida *atenção* às faculdades que originam as representações comparadas e ligadas (se vêm da sensibilidade ou se vêm do entendimento), enquanto a segunda, a reflexão transcendental, dever do filósofo crítico, fazia-se justamente com o auxílio da atenção pela outra dispensada. A reflexão transcendental, diferentemente da reflexão meramente lógica (que se exerce por mera análise de conceitos, pela qual se combina conceitos em juízos através simplesmente da não-contradição), envolve as condições de aplicação dos conceitos ao dado sensível, portanto. Nela encontramos o mote para aprofundarmos o vínculo entre a forma lógica do juízo e a referência sensível de que a forma lógica carece para a fundamentação objetiva de nossos juízos. Ela se torna relevante quando se trata de compreender a função sistemática da faculdade de julgar, juntamente com a razão, no que tange à legalidade do contingente, ou à natureza empírica.

Como nos lembra Henry Allison, é a reflexão transcendental dirigida às representações empíricas que se baseia num princípio supostamente único da faculdade de julgar, e não a reflexão meramente lógica, ou mera comparação de conceitos²²⁷. A explicação de Kant sobre a feitura de conceitos ilumina aquilo que todos os conceitos têm em comum, a saber, a forma da universalidade, dada pelo entendimento. É verdade que, quanto à *matéria*, os conceitos puros e os empíricos podem ser ditos como diferentes entre si, e para cada tipo de conceito pode haver uma investigação específica (no caso dos conceitos puros do entendimento, a *Lógica de Jäsche*, a investigação fica por conta da metafísica, por exemplo). Mas a forma da universalidade, portanto o que há de comum a várias representações, é uma característica dividida por todo e qualquer tipo de conceito, independentemente da origem de sua matéria:

O conceito é ou conceito empírico ou conceito puro. Puro é o

²²⁶ KANT, 1974, p. 176; Ak. 211.

²²⁷ Cf. ALLISON, 2001, p. 21.

conceito que não pode ser tirado da experiência e, mesmo segundo o conteúdo (*Inhalt*), surge do entendimento (*Verstand*). *Observação*: O conceito empírico provém dos sentidos por comparação (*Vergleichung*) dos objetos da experiência e só recebe pelo entendimento apenas a *forma da universalidade*. A realidade (*Realität*) desses conceitos repousa sobre a experiência efetiva (*wirklichen Erfahrung*) da qual provém o seu conteúdo. Se há, todavia, conceitos puros do entendimento que se originam como tais exclusivamente do entendimento, independentemente de toda experiência, cabe à metafísica investigá-lo²²⁸.

A consecução de conceitos de representações empíricas é tematizada explicitamente por Kant numa passagem do §6 da *Lógica de Jäsche*, onde o nosso filósofo está às voltas com os atos lógicos pelos quais os conceitos são produzidos no que diz respeito à sua *forma*:

Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso poder comparar, refletir e fazer abstração, pois essas três operações lógicas do intelecto são as condições essenciais e universais da produção de *todo o conceito* como tal. Por exemplo: vejo um pinheiro, um salgueiro, uma tília. Ao comparar inicialmente esses objetos entre eles, noto que são diversos entre si em relação ao tronco, aos ramos, às folhas etc. Mas se, em seguida, reflito unicamente sobre o que eles têm de comum – o tronco, as próprias folhas etc. – e faço abstração do seu tamanho, de sua figura etc., obtenho, então o conceito de árvore²²⁹.

A formação de conceitos a partir de representações sensíveis se dá, assim, pelos atos lógicos de “comparação, reflexão e abstração”, com a finalidade de encontrarmos notas características comuns a tais representações. Segundo Longuenesse, a interpretação cronológica de tais operações lógicas seria implausível²³⁰. Como poderíamos comparar os galhos, as folhas e ramos das diferentes árvores sem ao mesmo tempo refletirmos o que têm em comum e, portanto abstraindo já as diferenças entre estes elementos que comparamos? Em outras palavras, só podemos dizer que a tília e o pinheiro diferem em suas folhas *porque* ambos têm folhas (diferentes, é verdade, mas ainda assim *folhas* – o conceito de folha é pressuposto, portanto). Resta-nos que, na comparação, os atos lógicos da reflexão e da abstração são dependentes um do outro, quando da universalização de nossas representações empíricas, ou seja, quando da produção ou feitura de um conceito empírico. Tal resposta exige, contudo, que entendamos o dado sensível num sentido peculiar, se comparado, por exemplo, com a

²²⁸ *Lógica de Jäsche*, §3; Ak 92.

²²⁹ *Lógica de Jäsche*, §6; Ak 95.

²³⁰ LONGUENESSE, 2001, pp. 117-118.

maneira pela qual os empiristas o entendiam, a saber, como um dado bruto dos sentidos. Como dito acima, se reconhecemos em diferentes objetos a característica comum de terem folhas, a despeito das características diferentes destas em cada um deles, é porque de algum modo já possuímos uma representação comum do que sejam folhas, e desta representação faz com que já não comparemos dados brutos dos sentidos, mas sim que comparemos já características universais.

Allison bem aponta a dificuldade concernente ao problema da feitura de conceitos: nós chegamos ao conceito de uma árvore refletindo o que os objetos têm em comum e abstraindo daquelas características que se diferenciam. Mas como nós reconhecemos e selecionamos as características que perfazem uma árvore sem já estarmos de posse do conceito mesmo de árvore, o que justamente deveria ser explicado pelos atos lógicos?²³¹. Torna-se irresistível a acusação de circularidade naquilo que Kant descreve como sendo o processo de aquisição de um conceito segundo sua forma, pressupondo justamente o que deveria explicar.

O tipo de problema que ora abordamos, a saber, o da relação entre nossos conceitos, que são representações que possuem a forma da universalidade, e o múltiplo sensível, colocava-se de maneira um tanto diferente na tradição empirista. O empirista Hume, como também nos lembra Allison, considerava que todo conceito (que ele chamava por *idéia*) correspondia a uma impressão sensível, e, portanto, o escocês não precisaria se ater à objeção de que a formação de um conceito pela combinação de impressões já pressuporia um conceito sem o qual as próprias impressões não poderiam ser combinadas. Não concebendo a existência de conceitos gerais ou abstratos, Hume dizia que, ao encontrarmos semelhanças entre alguns objetos com cuja ocorrência estamos habituados, aplicamos o mesmo nome a todos eles, independentemente de quaisquer diferenças que pudéssemos observar, sejam estas qualitativas, quantitativas ou de qualquer outro tipo. Com a força do costume, ao ouvirmos aquele nome revivemos o conceito ou *idéia* de um destes objetos, fazendo com que a imaginação o conceba em toda a sua riqueza de particularidades e proporções. Mas para Hume, o conhecimento se dá pela mera receptividade de impressões sensíveis, que são o material bruto do conhecimento, enquanto que Kant, sabemos, defende que a experiência pressupõe a posse e o uso de conceitos²³². Allison nos lembra ainda que estes conceitos pressupostos para a experiência não podem ser entendidos apenas como sendo os conceitos puros do

²³¹ ALLISON, 2000, p. 22.

²³² ALLISON, 2000, p. 23.

entendimento. Retomando um exemplo do próprio Kant, o intérprete se pergunta: como se poderia aplicar o conceito puro de causalidade a algo que nos ocorre sem que este algo fosse já concebido como um evento de determinado tipo, como, por exemplo, o congelamento da água?²³³. Assim, a possibilidade da experiência não está restrita às categorias, mas dependerá também de que reconheçamos os fenômenos como determinados por conceitos empíricos (como o do congelamento da água), ou seja, a experiência depende da pressuposição da posse e do uso destes conceitos.

A pressuposição da posse e do uso de conceitos empíricos não elimina, por outro lado, a nossa pergunta pelos princípios que regem a formação destes conceitos empíricos. Pois, não se pode dizer facilmente que o próprio Kant não estivesse às voltas com o problema de tal formação, uma vez que, como vimos, os atos lógicos denunciam o interesse de Kant pela maneira pela qual chegamos primeiramente à forma da universalidade. Os atos lógicos pelos quais comparamos nossas representações e as refletimos em conceitos denunciam a favor do que podemos chamar aqui de complementaridade entre reflexão e determinação. E podemos pensar tal complementaridade de modo que o ideal de sistema, tema da Dialética transcendental da primeira *Crítica* e da Introdução à terceira *Crítica*, possa servir como mote de um expediente de comparação de representações que tende à máxima universalização possível (sem a qual, como vimos antes, não há propriamente aquilo que Kant entende por *ciência*).

A busca incessante por notas características comuns a vários objetos, busca que se dá através da reflexão e da abstração, não deverá se confundir, portanto, com o expediente de reunião de simples dados brutos dos sentidos numa imagem, como em Hume, sob o risco de a razão ter um papel de mera coadjuvante na formação dos conceitos empíricos. A diferença entre estas duas perspectivas, uma empirista e a de Kant, é bem sinalizada por Longuenesse, que diferencia a comparação estética, que é uma mera comparação de intuições, ou seja, de representações singulares em suas circunscrições espaço-temporais, e a comparação “universalizante”, com a qual Kant está propriamente às voltas, quando do interesse pela formação dos conceitos. Para a comentadora, tal comparação é feita pelas funções lógicas do juízo sob a orientação dos “conceitos de comparação” ou de reflexão apresentados por Kant na Anfibologia da primeira *Crítica* (conceitos de identidade e diferença, concordância e oposição, interno e externo, matéria e forma). A comparação ou reflexão universalizante se exerce sempre

²³³ Cf. ALLISON, 2000, p. 24. O exemplo pode ser encontrado em *KrV*, B 163.

a partir de notas geradas no próprio ato de comparação dos dados sensíveis, e o que se compara são as “regras de apreensão”, que têm sempre a forma da universalidade²³⁴. Na comparação entre a tília e o pinheiro, o que permite que tomemos ambos sob o mesmo conceito, separando ao mesmo tempo o que ambos têm de diferente, são as próprias regras pelas quais apreendemos objetos sob o conceito de árvore, são as notas características do conceito de árvore a que chegamos no próprio ato de comparação. Esquemas são regras, Kant mesmo nos diz, com o exemplo do esquema de triângulo: “O esquema do triângulo só pode existir no pensamento e significa uma regra de síntese da imaginação com vista a figuras puras no espaço. Muito menos ainda um objeto da experiência ou a sua imagem alcançaria alguma vez o conceito empírico, pois este refere-se sempre imediatamente ao esquema da imaginação, como a uma regra da *determinação* da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral”²³⁵. A regra de síntese do entendimento guia as sínteses da imaginação, podendo-se dizer mesmo que o entendimento é o casamento entre a imaginação e a unidade da apercepção, como reza o texto da Dedução da primeira edição da *Crítica*: “A unidade da aparcepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento”²³⁶.

Para Kant, diferentemente do que se passava com Hume, a comparação entre representações não é uma comparação entre simples imagens ou impressões sensíveis, mas antes a comparação entre representações ela mesma feita de maneira a considerar a forma e a matéria de tais representações. Comparamos esquemas pelos quais apreendemos a matéria de nossas representações. Em outras palavras, na comparação entre os troncos, entre os galhos e as folhas, bem como entre os vários tipos de árvores, para a formação do conceito de árvore, são os padrões ou regras de apreensão de tais representações que são comparados. Segundo Longuenesse, a comparação que fazemos entre nossas representações sensíveis é guiada por uma norma implícita de sistematicidade²³⁷, pela qual chegamos sempre a notas características comuns aos objetos comparados. Estas notas serão ligadas então em juízos²³⁸, sem os quais o

²³⁴ Cf. LONGUENESSE, 2000, p. 116. A autora faz referência a uma *Reflexão* de Kant, feita entre 1776 e 1780, segundo a qual nós comparamos apenas o que é universal na regra de nossa apreensão (R2880, 16: 557).

²³⁵ *KrV*, A 141, B 180.

²³⁶ *KrV*, A 119.

²³⁷ Cf. ALLISON, 2000, p. 24.

²³⁸ Allison se afasta de Longuenesse, na medida em que faz ressalvas à afirmação da intérprete francesa segundo a qual temos *esquemas* anteriormente a *conceitos*. Allison pergunta: como é possível termos um esquema antes de adquirirmos o conceito que ele supostamente esquematiza? Como o esquema de um conceito empírico é possível, uma vez que este esquema obviamente não pode ser entendido como dado *a priori*? Cf. ALLISON, 2000, p. 25. Embora

conceito oriundo da comparação “universalizante” dos dados sensíveis permaneceria, por sua vez, indeterminado. Não esqueçamos o que reza o início da dedução, a saber, que o entendimento não pode fazer outro uso dos conceitos gerados pela espontaneidade do entendimento, a não ser formular juízos²³⁹.

O pressuposto de uma tal interpretação é o de que a nossa atividade de pensar se faz sempre por algo a ser determinado (matéria) de alguma maneira (forma). Como vimos acima, há uma síntese cega de nossas representações à base de qualquer análise pelo entendimento. Quando nos pomos a pensar sobre esta síntese, num esforço de trazer à unidade analítica aquela síntese cega da imaginação, nosso pensamento não pode deixar de estar às voltas com uma matéria para a qual deve dar uma forma. Retomando a *Lógica de Jäsche*, Longuenesse nos lembra de como a exposição da atividade de pensar é feita seguindo níveis de complexidade cada vez maiores de nosso pensamento, acompanhando sempre a distinção entre forma e matéria: “*Objetos* são a matéria para os conceitos, a universalidade sua forma. *Conceitos* são a matéria para os juízos, a combinação destes conceitos pela cópula ‘é’ ou pelo conectivo ‘se...então’ ou ‘ou...ou’ é sua forma. *Juízos*, na medida em que são premissas, são a matéria para os silogismos, o modo de inferência (*consequencia*) é sua forma. Finalmente, conhecimentos ligados e combinados são a matéria para o todo do conhecimento, *sistema* é a sua forma”²⁴⁰. A vantagem da interpretação da autora está em não perder de vista o papel da razão para o conhecimento. Pois, não permitindo que nossos conceitos se confundam alguma vez com impressões sensíveis, como o fez Hume, Kant deixa para a razão o trabalho ininterrupto de fazer determinar ao máximo possível os nossos conceitos, sem nunca ferir a máxima de que só intuições podem se referir imediatamente a objetos (que, por sua vez, são dados sob as formas do espaço e do tempo). Como reza a *Lógica de Jäsche*, a perfeição sistemática responsável pela forma da ciência em geral se faz pela atividade de tornar distintos nossos conceitos não só naquilo que contêm *sob* si, ou seja, pela especificação continuada dos conceitos subordinados, mas também pela distinção dos conceitos naquilo que se refere ao que

apontemos aqui o ponto de separação entre as duas interpretações, não poderemos aprofundá-lo com o devido rigor. Interessa-nos mais a maneira pela qual Longuenesse conecta o resultado da comparação universalizante de representações (reflexão sobre dados sensíveis), ou seja, o conceito já pronto, com a forma do juízo pela qual este conceito receberá sua determinação em juízos. Portanto, não conseguimos dar, aqui, uma resposta adequada ao problema da anterioridade dos esquemas em relação aos conceitos.

²³⁹ Cf. *KrV*, A 68, B 93.

²⁴⁰ LONGUENESSE, 2000, p. 150.

está contido *nos* conceitos, que é o seu conteúdo (*Inhalt*)²⁴¹, dado primeiramente numa síntese cega da imaginação, mas porventura pensado e analisado em conceitos.

Conclusão

A presente dissertação iniciou seu trajeto pela investigação do parecer dado por Kant, em sua analítica transcendental, à ontologia dogmática. Vimos (seção 1:1) que o principal erro desta ontologia foi ter feito da lógica geral, que é uma propedêutica de todo o uso do entendimento, o *órganon* das ciências, como se se pudesse ser a lógica geral um critério último de verdade, mesmo isolada de suas condições materiais. Conceitos como o de causalidade não podem ser justificados se for abstraída toda a intuição sensível, que é a forma de intuição reservada a nós, humanos. Isolando os conceitos de seu correlato sensível, resta-lhes apenas a possibilidade lógica. Os antigos, desconsiderando tal diferença, incorreram na ilusão lógica, e sua “metafísica geral” convertia as exigências lógicas e os critérios do conhecimento das coisas em geral em propriedades das coisas em si mesmas. Enquanto uma lógica geral pode se fixar meramente na possibilidade lógica, a lógica transcendental de Kant, como vimos a partir da Anfibologia, deve investigar a possibilidade da referência a objetos, validando objetivamente as categorias do entendimento, e tal validação se dá pelo estabelecimento do vínculo entre as condições intelectuais do conhecimento e as condições sensíveis. Em contraposição ao método da ontologia dos antigos, que em seus juízos comparavam representações como se estas viessem do simples entendimento (ou seja, praticavam a reflexão meramente lógica), Kant lança a sua reflexão transcendental como o antídoto à ilusão lógica. A reflexão transcendental tem a vantagem de poder fornecer as condições subjetivas pelas quais chegamos a conceitos, ao determinar as faculdades de origem de nossas representações (identificando seu lugar de origem, se da sensibilidade ou se do entendimento). O próprio Kant, porém, não deixou de entrever que o campo do pensamento é maior que o da sensibilidade. Que o uso dos conceitos se faça apenas sob condições sensíveis, e que o erro da ontologia dogmática tenha sido sanado pela reflexão transcendental, nada disso impede uma ilusão incurável, que tem sua sede na razão e impulsiona ininterruptamente o homem a buscar conhecimento dos objetos da

²⁴¹ Jäsche, Ak. 140, p. 277.

metafísica especial.

Para entendermos este novo tipo de ilusão, nossa dissertação (seção 1:2) foi buscar na *Dissertação de 1770* de Kant os elementos que poderiam tornar mais claro no que a razão crítica se diferenciava da razão pré-crítica. Na fase pré-crítica, o próprio Kant não tomava ainda a demanda da razão em conhecer o supra-sensível como uma ilusão, muito menos como uma ilusão necessária. Antes, a *Dissertação* trata de fazer o possível para evitar o contágio do pensamento pela sensibilidade, para fazer brilhar um acesso privilegiado e puro, pela razão, ao conhecimento metafísico das coisas em si mesmas. Já a *Crítica*, sabemos, barra qualquer conhecimento do supra-sensível justamente por constatar que a referência a objetos de conhecimento só é possível pela atenção às faculdades humanas de conhecer, que incluem a sensibilidade, tendo na reflexão transcendental o mote crítico sem o qual não poderia traçar corretamente a relação entre nossas representações e os objetos. Em outras palavras, contrapondo a *Dissertação* e a *Crítica*, e constatando que, nesta última, o conhecimento não se faz mais pela remissão de nossas representações a coisas em si mesmas, mas antes se faz numa relação de nossas representações a objetos tornados possíveis pelas faculdades subjetivas, pretendemos ter mostrado que Kant “sensificou o pensamento”, marcando justamente a necessidade de uma reflexão transcendental para a consecução de conhecimento objetivo, reintroduzindo, sob chave crítica, um interesse perpétuo da razão. Assim, este interesse passa de modelo de conhecimento genuíno à categoria de fonte de uma ilusão irremediável. Mesmo erigindo a reflexão transcendental como instância pela qual nos tornamos cômicos da natureza bipartida de nosso conhecimento, que se faz sempre pela relação do pensamento com a sensibilidade, Kant não deixou de apontar a insuficiência da reflexão transcendental no que diz respeito ao interesse da razão em fazer ciência dos objetos da metafísica especial.

Este interesse da razão, motivo pelo qual uma reflexão transcendental não poderia fazer cessar a ilusão transcendental, traduziu-se em interesse pela sistematicidade do conhecimento (seção 1:3). Na Dialética transcendental da primeira *Crítica*, Kant empreende uma investigação da faculdade da razão, para marcar a diferença entre esta faculdade e o entendimento, diferença que se faz antes sobre o *uso* de tais faculdades do que pela sua origem (pois ambas estão calcadas na lógica geral). Vimos que o conhecimento começa pelos sentidos, passa pelo entendimento e termina na razão, pois esta confere a mais alta unidade à matéria da intuição. A unidade da razão foge aos critérios universais da verdade (que prezam pela relação entre conceito e

intuição) e, dado que as idéias da razão jamais podem se referir à experiência, a reflexão transcendental nada poderia fazer quanto à ilusão racional, porque esta tem por natureza a ultrapassagem das representações dos sentidos para a unidade absoluta dos conhecimentos do entendimento. Objetivo freqüente desta nossa dissertação, a correta delimitação do papel da razão na aplicação das categorias à intuição parece assim frustrado, uma vez que a razão atua simplesmente em relação ao trabalho já realizado pelo entendimento, que é o de sintetizar o múltiplo sensível.

Contudo, antes de sugerirmos um uso constitutivo da razão, certamente tivemos que nos ater ao caráter regulador desta faculdade, em contraposição ao entendimento, este sim constitutivo da experiência. A razão demanda a *perfeição* dos conhecimentos do entendimento, e sob a orientação da razão procuramos a constituição e a ligação dos objetos da experiência (o caráter regulador da razão jamais deve ser confundido com o uso constitutivo, mas nem por isso deixa de ser necessário). Em outras palavras, a solidariedade entre a Analítica transcendental e a Dialética transcendental não se reduziu a um papel de mero adendo da razão em relação ao trabalho do entendimento, mas sim de complementaridade necessária.

A demanda pela sistematicidade dos conhecimentos, também índice da busca pelo incondicionado que é inerente à razão, realiza-se em dois registros, na *Crítica da razão pura*: o prático e o teórico (seção 1:4). Apontamos a maneira como Kant, mesmo denunciando a antinomia gerada pelo realismo transcendental, posição filosófica que pretendia conhecer as coisas tais como são, salvaguardou ainda assim a máxima da razão, segundo a qual, se o condicionado é dado, é também dada toda a série de condições. A demanda sistemática da razão pôde encontrar seu lugar crítico não só no pensamento da liberdade prática, relativa à idéia cosmológica, mas também na maneira inteiramente nova de tematizar a sistematicidade dos conhecimentos empíricos, relativa à idéia teológica. Esta não diz respeito à regressão na série do condicionado no fenômeno, mas antes à própria possibilidade de determinação das coisas dadas empiricamente. Vinculado com a idéia teológica, o Ideal transcendental, vimos, reza que toda a coisa tem sua possibilidade vinculada à pressuposição racional da determinação completa, segundo a qual lhe deve convir um predicado entre todos os predicados possíveis das coisas, sendo que tal pressuposição é uma condição *a priori* para o conhecimento, tendo, assim, status transcendental.

Apontamos então o alcance retrospectivo da Dialética transcendental sobre a Analítica, que deixara em aberto o problema da possibilidade de se encontrar leis

particulares do entendimento, como sugere o §26 da Dedução. No Apêndice à Dialética Kant afirma que a formação dos conceitos empíricos tem um pressuposto heurístico, a saber, o de que a própria natureza não seja infinitamente diversa no que concerne à matéria dos fenômenos. Fornecendo elementos para a compreensão da natureza também em seu caráter material, a idéia teológica se aproxima do princípio dos juízos reflexionantes da *Crítica do juízo*, cujo princípio é também o de conceber a natureza como sistema, pressuposição segundo a qual para todas as coisas naturais se deixam encontrar conceitos empiricamente determinados.

Segundo a *Crítica do juízo*, para que haja a possibilidade de um juízo de experiência, é necessário não só que as categorias sejam esquematizadas *a priori*, mas também que haja aplicação dos esquemas a toda a síntese empírica (seção 2:1). Esta última se dá pela reflexão (*Überlegung*), atividade de comparar e manter juntas as representações, ou seja, a atividade de julgar. Assim, no registro transcendental, em que as faculdades de origem de nossas representações compreendem o pensamento em sua relação com a sensibilidade (o que chamávamos “pensamento sensificado”), a reflexão, que tem como princípio a sistematicidade empírica, faz-se necessária para a aplicação das categorias à sensibilidade. Que a aplicação das categorias dependa de uma atividade de reflexão parece sugerir uma traição dos resultados da primeira *Crítica*, pois parece misturar ou confundir dois âmbitos cuja separação Kant se esmera em clivar: o âmbito da faculdade do entendimento, responsável pelo uso constitutivo de suas regras gerais, e o âmbito da razão (que divide com a faculdade de juízo o princípio da sistematicidade empírica), responsável pelo uso regulativo de suas idéias. Portanto, chegamos à conclusão de que a função constitutiva do entendimento e a função reguladora da razão (que tem no princípio do juízo reflexionante o seu correlato na terceira *Crítica*) são funções independentes, porém necessariamente complementares. A investigação da finalidade da natureza não é, assim, algo a se relegar a um segundo plano, dentro da filosofia crítica.

Mas a aproximação que fizemos entre o uso regulador da razão e o princípio dos juízos reflexionantes lançou sobre este estudo um problema de difícil resolução. Se, por um lado, podemos alegar a importância do tema da finalidade tanto na primeira quanto na terceira *Críticas*, fica por responder, por outro lado, o porquê do aspecto de ineditismo que a *Crítica do juízo* parece ter frente à tematização da sistematicidade feita na *Crítica da razão pura*. Fato é que, apesar da carta escrita a Jacob Sigismund Beck, datada de 4 de dezembro de 1791, mencionar que a Primeira Introdução à *Crítica do*

juízo está às voltas com a pressuposição *racional* da finalidade da natureza, a ênfase da sistematicidade é dada numa investigação da faculdade de julgar. É desta faculdade que, tudo indica, Kant crê necessária uma investigação pormenorizada, o que leva-nos a crer, à primeira vista, que ela possui um princípio único, que deve ser explicitado.

Presumindo ter a faculdade de julgar uma legislação *a priori* própria, este estudo se pôs a perguntar pela especificidade de tal faculdade. Em outras palavras, passamos a nos perguntar: qual a diferença entre a sistematicidade do conhecimento encarada do ponto de vista da razão e a sistematicidade empírica encarada do ponto de vista da faculdade do juízo (entre a primeira e a terceira *Críticas*, portanto)? Como afirmamos, certamente seria problemático para o leitor de Kant não compreender por que, afinal de contas, a faculdade de juízo, em relação ao nosso conhecimento empírico, toma as rédeas que “antes” pertenciam à razão. Vimos rapidamente que, por estar às voltas com os juízos sobre o belo, certamente a terceira *Crítica* explora uma demanda que é própria à faculdade do juízo, a saber, a da determinação não-conceitual de um objeto. Mas, tendo papel indiscutível para a investigação dos juízos de gosto, faltou-nos compreender satisfatoriamente o ineditismo da terceira *Crítica* em relação à pressuposição da natureza como arte. Esta questão ambiciosa pautou nosso trajeto: *não havendo inconsistência entre o tratamento que Kant confere à noção de finalidade empírica no Apêndice à Dialética transcendental (que traz a razão como sede de uma ilusão ao mesmo tempo irremediável e necessária) e a teoria do objeto de conhecimento que está subjacente a toda a sua Analítica transcendental, por que afinal Kant reformularia sua concepção de finalidade, na terceira Crítica, desta vez dando ênfase ao juízo como faculdade responsável pela sistematicidade empírica?* (seção 2:2). Como dissemos, o presumido novo alicerce heautônomo que a terceira *Crítica* fornece ao princípio da finalidade empírica sugere que a filosofia transcendental de Kant seja lida por pressupostos finalistas diferentes dos da primeira *Crítica*. Mas nosso estudo tomou o rumo menos geral, porém não menos problemático, de tentar estabelecer um vínculo entre a noção de juízo da primeira e da terceira *Críticas*, procurando entender se uma ruptura mais profunda se escondia entre a concepção de juízos das duas obras.

Segundo a linha interpretativa que esteve em nosso horizonte, não houve ruptura radical na concepção de juízo entre uma e outra *Crítica*. Kant, na Primeira Introdução, lança um olhar retrospectivo sobre a sua teoria do esquematismo transcendental, ao dizer que, quando da aplicação dos “conceitos universais” (categorias do entendimento) ao dado sensível, o juízo não precisa de nenhum princípio próprio,

apenas esquematiza *a priori* tais conceitos e os aplica à síntese empírica. Mas a síntese empírica mesma precisa de um princípio (o da sistematicidade) sem o qual não seriam possíveis as sínteses empíricas e, portanto, nem a aplicação dos esquemas. Isso equivale a dizer que a reflexão, exercida pela comparação e ligação de representações (julgar) não pode ser um tema exclusivo da terceira *Crítica* (seção 2:3). O que a terceira *Crítica* traz de novidade são os juízos meramente reflexionantes, que não poderiam ser determinados por conceitos (como é o caso nos juízos sobre a beleza).

Procuramos investigar a relação entre a comparação de nossas representações para a obtenção de conceitos empíricos, sem o que não pode haver síntese empírica. Do ponto de vista da terceira *Crítica*, o princípio que precede toda a comparação é a pressuposição de que a natureza, em suas leis empíricas, “observou uma certa parcimônia” captável por nós. Do ponto de vista da primeira *Crítica*, pautamo-nos pela noção de síntese que aparece no início da Analítica transcendental, sem a qual não se pode entender a teoria da objetividade de Kant, pois esta é respaldada pela possibilidade de que o diverso de nossas representações sensíveis, que se fundamenta em nossa receptividade, seja ligado de algum modo pelo entendimento. A atividade sintética do sujeito cognoscente nos colocou no cerne mesmo do problema da Dedução, que é, em poucas palavras, o de como podem as funções de síntese que dizem respeito ao “uso lógico do entendimento” coadunarem-se com a multiplicidade sensível. Pois é desta relação que depende o sucesso da prova da objetividade das categorias. Os temas da síntese e da forma do juízo nos colocaram no caminho da investigação da complementaridade das atividades reflexionante e determinante (entendidas como combinação de representações sensíveis em juízos e aplicação das categorias).

Para Kant, nossos conceitos são sempre representações universais ou refletidas, que representam o que é comum a vários objetos. São diferentes da intuição, que representam os objetos de maneira imediata, em sua singularidade. Os conceitos têm a forma da universalidade, e sua matéria é o objeto. O entendimento não faz outro uso dos conceitos a não ser julgar, subsumir, determinar um conceito sob um outro. Um juízo subsume um conceito-sujeito sob um conceito-predicado; não é senão uma representação da relação de conceitos, onde um conceito (predicado) válido para diversos conceitos subsume um outro conceito (sujeito), que só então poderá compreender uma dada representação que se refira imediatamente ao objeto, ou seja, a uma intuição. Vimos que, só a partir do momento em que determinados fenômenos são subsumidos por um conceito-sujeito A é que este conceito poderá ser determinado por

um conceito-predicado B. Assim, tornou-se pertinente a pergunta sobre como certos fenômenos são, pela primeira vez, refletidos sob um conceito A, ou seja, como adquiriram a forma da universalidade requerida por um conceito e, por conseguinte, por um juízo. Tornou-se, assim, insuficiente para entendermos a relação do pensamento com a sensibilidade a circunscrição da noção de juízo no quadro da subordinação de conceitos. Se a Dedução é erigida para dar conta do fantasma segundo o qual poderia haver fenômenos que o entendimento não considerasse conformes às suas condições de unidade, o bom entendimento da teoria do objeto de Kant demanda o bom entendimento do modo como intuições são refletidas e alcançam a forma da universalidade. Daqui surge a complementaridade entre reflexão e determinação (seção 2:4).

Como vimos a partir da *Lógica de Jäsche*, a formação dos conceitos empíricos se dá pelos “atos lógicos” de comparação, reflexão e abstração. Esta explicação da formação dos conceitos gerou o problema da alegada circularidade, segundo o qual a comparação entre diversas representações já levava em consideração a posse de conceitos, justamente o que deveria ser explicado pelos “atos lógicos”. A noção de experiência trazida por Kant não permitiria a ele uma saída como a de um empirista tal como Hume, para o qual todos os nossos conceitos não são representações universais, mas, antes, cada conceito ou idéia se refere imediatamente a uma impressão de um objeto, a uma imagem do objeto. Para Kant, sendo a experiência um composto de conceito e intuição, ela pressupõe conceitos. A maneira como chegamos a eles, vimos, dependerá de uma comparação de representações que já é ela mesma “universalizante”, feita a partir das funções lógicas do juízo e dos conceitos de comparação da Anfibologia. Numa tal interpretação, a razão continua a ter papel preponderante para o conhecimento, na medida em que ela fica encarregada de dar a forma de sistema a toda a matéria do conhecimento, seja esta nossas intuições, nossos conceitos ou nossos juízos e suas ligações em silogismos.

Referências bibliográficas

- ALLISON, Henry. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. New Haven, Yale University Press, 2004.
- ALLISON, Henry. **Kant's theory of taste: a reading of the Critique**. New York, Cambridge University Press, 2001.
- BUENO, V. “*Por que a reflexão transcendental é um dever?*”. In: *Studia Kantiana* 2 (1), pág. 35, 2000.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2ª Edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994 (Coleção Repertórios).
- CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três "Críticas"**; tradução de Karina Jannini. - Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- FIGUEIREDO, V. **Kant & a Crítica da razão pura**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- GRIER, M. “*The Logic of Illusion*”. In: *A Companion to Kant*. Graham Bird. Blackwell.
- GUYER, P. “*Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity*”. In: *Noûs*, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement. volume 24, número 1, março de 1990.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. - São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, citada segundo a paginação da “edição da Academia”: *Kants gesammelte Schriften*. Berlin, W. de Gruyter, 1942.
- KANT, I. **Primeira Introdução à Crítica do Juízo**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974.
- KANT, I. **Manual dos cursos de Lógica Geral**; tradução: Fausto Castilho. – 2ª edição. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.
- KANT, I. **Prolegômenos a toda Metafísica Futura**. tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

- KANT. **Lectures on Logic**, tradução J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KANT, I. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. – 2ª edição. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.
- KUEHN, Manfred. **Kant. A Biography**. Cambridge: Cambridge University, 2001.
- LEBRUN, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Organização de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- LONGUENESSE, B. **Kant and the capacity to judge**. Princeton: Princeton university press. 2000.
- LONGUENESSE, **Kant on the Human Standpoint**. Cambridge: Cambridge University.
- LOUZADO, G. “*O paradoxo das coisas em si mesmas*”. In: *O que nos faz pensar?* nº 19, dezembro de 2005.
- MARQUES, A. “*O Valor crítico do conceito de reflexão em Kant*”. In: *Studia Kantiana* 4 (1), págs. 43-60, 2003.
- MARQUES, A. **Organismo e sistema em Kant**. Editora Presença, Lisboa, 1987.
- REGO, Pedro Costa. **A improvável unanimidade do belo – sobre a Estética de Kant**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002.
- SANTOS, Leonel. **Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano**. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.
- SANTOS, Paulo Licht dos. “*A unidade essencial e originária da intuição e o §26 da Dedução Transcendental*”. In: *Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2010.

Versão Final aprovada pelo Orientador em / /

Vinicius Berlendis de Figueiredo.